LUGAR DA HISTÓRIA

O Prof. Finley,
talvez o mais destacado
dos helenistas americanos vivos,
apresenta-nos nesta obra
um panorama da cilização grega
que – pela capacidade de síntese e pelo rigor
na interpretação dos factos históricos e
culturais – dificilmente se encontrará noutro
autor.

789724 403304

edições 70

23

M. I. FINLEY

OS GREGOS ANTIGOS

94(38)
F513g

CGBC_MON
01824/09

M. I. FINLEY

OS GREGOS ANTIGOS

LUGAR DA HISTÓRIA

edições 70

LUGAR DA HISTÓRIA

1. A NOVA HISTÓRIA, Jacques Le Goff, Le Roy Ladurie, Georges Duby e outros
2. PARA UMA HISTÓRIA ANTROPOLÓGICA,W. G. I., Randles, Nathan Wachtel e outros
3. A CONCEPÇÃO MARXISTA DA HISTÓRIA, Helmut Fleischer
4. SENHORIO E FEUDALIDADE NA IDADE MÉDIA, Guy Fourquin
5. EXPLICAR O FASCISMO,Renzo de Felice
6. A SOCIEDADE FEUDAL, Marc Bloch
7. O FIM DO MUNDO ANTIGO E O PRINCÍPIO DA IDADE MÉDIA, Ferdinand Lot
8. O ANO MIL,Georges Duby
9. ZAPATA E A REVOLUÇÃO MEXICANA, John Womarck Jr.
10. HISTÓRIA DO CRISTIANISMO, Ambrogio Donini
11. A IGREJA E A EXPANSÃO IBÉRICA, C. R. Boxer
12. HISTÓRIA ECONÓMICA DO OCIDENTE MEDIEVAL, Guy Fouquin
13. GUIA DE HISTÓRIA UNIVERSAL, Jacques Herman
15. INTRODUÇÃO À ARQUEOLOGIA, Carl-Axel Moberg
16. A DECADÊNCIA DO IMPÉRIO DA PIMENTA, A. R. Disney
17. O FEUDALISMO, UM HORIZONTE TEÓRICO, Alain Guerreau
18. A ÍNDIA PORTUGUESA EM MEADOS DO SÉC. XVII, C. R. Boxer
19. REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA, Jacques Le Goff
20. COMO SE ESCREVE A HISTÓRIA, Paul Veyne
21. HISTÓRIA ECONÓMICA DA EUROPA PRÉ-INDUSTRIAL, Carlo Cipolla
22. MONTAILLOU, CÁTAROS E CATÓLICOS NUMA ALDEIA FRANCESA (1294-1324), E. Le Roy Ladurie
23. OS GREGOS ANTIGOS, M. I. Finley
24. O MARAVILHOSO E O QUOTIDIANO NO OCIDENTE MEDIEVAL, Jacques Le Goff
25. INSTITUIÇÕES GREGAS, Claude Mossé
26. A REFORMA NA IDADE MÉDIA , Brenda Bolton
27. ECONOMIA E SOCIEDADE NA GRÉCIA ANTIGA, Michel Austin e Pierre Vidal Naquet
28. O TEATRO ANTIGO, Pierre Grimal
29. A REVOLUÇÃO INDUSTRIAL NA EUROPA DO SÉCULO XIX, Tom Kemp
30. O MUNDO HELENÍSTICO, Pierre Lévêque
31. ACREDITARAM OS GREGOS NOS SEUS MITOS?, Paul Veyne
32. ECONOMIA RURAL E VIDA NO CAMPO NO OCIDENTE MEDIEVAL, (Vol. I), Geoges Duby
33. OUTONO DA IDADE MÉDIA, OU PRIMAVERA DOS NOVOS TEMPOS?, Phillippe Wolff
34. A CIVILIZAÇÃO ROMANA, Pierre Grimal
35. ECONOMIA RURAL E VIDA NO CAMPO NO OCIDENTE MEDIEVAL (Vol. II), Geoges Duby
36. PENSAR A REVOLUÇÃO FRANCESA, François Furet
37. A GRÉCIA ARCAICA DE HOMERO A ÉSQUILO (Séculos VIII-VI a. c.), Claude Mossé
38. ENSAIOS DE EGO-HISTÓRIA,Pierre Nora, Maurice Agulhon, Pierre Chaunu, Georges Duby, Raoul Girardet, Jacques Le Goff, Michelle Perrot, René Remond
39. ASPECTOS DA ANTIGUIDADE, Moses I. Finley
40. A CRISTANDADE NO OCIDENTE 1400-1700, John Bossy
41. AS PRIMEIRAS CIVILIZAÇÕES – I OS IMPÉRIOS DO BRONZE, Pierre Lévêque
42. AS PRIMEIRAS CIVILIZAÇÕES – II A MESOPOTÂNIA / OS HITITAS, Pierre Lévêque
43. AS PRIMEIRAS CIVILIZAÇÕES – III OS INDO-EUROPEUS E OS SEMITAS, Pierre Lévêque
44. O FRUTO PROIBIDO, Marcel Bernos, Charles de la Roncière, Jean Guyon, Philipe Lécrivain
45. AS MÁQUINAS DO TEMPO, Carlo M. Cipolla
46. HISTÓRIA DA PRIMEIRA GUERRA MUNDIAL 1914-1918, Marc Ferro
47. A GRÉCIA ANTIGA,José Ribeiro Ferreira
48. A SOCIEDADE ROMANA, Paul Veyne
49. O TEMPO DAS REFORMAS (1250-1550) – Vol. I, Pierre Chaunu
50. O TEMPO DAS REFORMAS (1250-1550) – Vol. II, Pierre Chaunu
51. INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA HISTÓRIA ECONÓMICA, Carlo M. Cipolla
52. POLÍTICA NO MUNDO ANTIGO, M. I. Finley
53. O SÉCULO DE AUGUSTO, Pierre Grimal
54. O CIDADÃO NA GRÉCIA ANTIGA, Claude Mossé
55. O IMPÉRIO ROMANO, Pierre Grimal
56. A TRAGÉDIA GREGA, Jacqueline de Romilly
57. HISTÓRIA E MEMÓRIA – Vol. I, Jacques Le Goff
58. HISTÓRIA E MEMÓRIA – Vol. II, Jacques Le Goff
59. HOMERO, Jacqueline de Romilly
60. A IGREJA NO OCIDENTE, Mireille Baumgartner

OS GREGOS ANTIGOS

Título original: *The Ancient Greeks*

© M. I. Finley, 1963

Tradução de Artur Morão

Depósito Legal n.º 174905/02

ISBN 972-44-0330-0

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa
por Edições 70 – Lisboa – Portugal

EDIÇÕES 70, LDA.
Rua Luciano Cordeiro, 123 - 2.º Esq.º – 1069-157 LISBOA / Portugal
Telef.: 213 190 240
Fax: 213 190 249
E-mail: edi.70@mail.telepac.pt
www.edicoes70.pt

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos do Autor será passível de
procedimento judicial.

M. I. FINLEY

OS GREGOS ANTIGOS

Revisto por
DR. JOSÉ RIBEIRO FERREIRA

Instituto de Estudos Clássicos
da Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra

98030408270817E03
01824/09
CGBC_MON

edições 70

UFCG - BIBLIOTECA - CAMPUS I
1824 | 09-03-09

PREFÁCIO

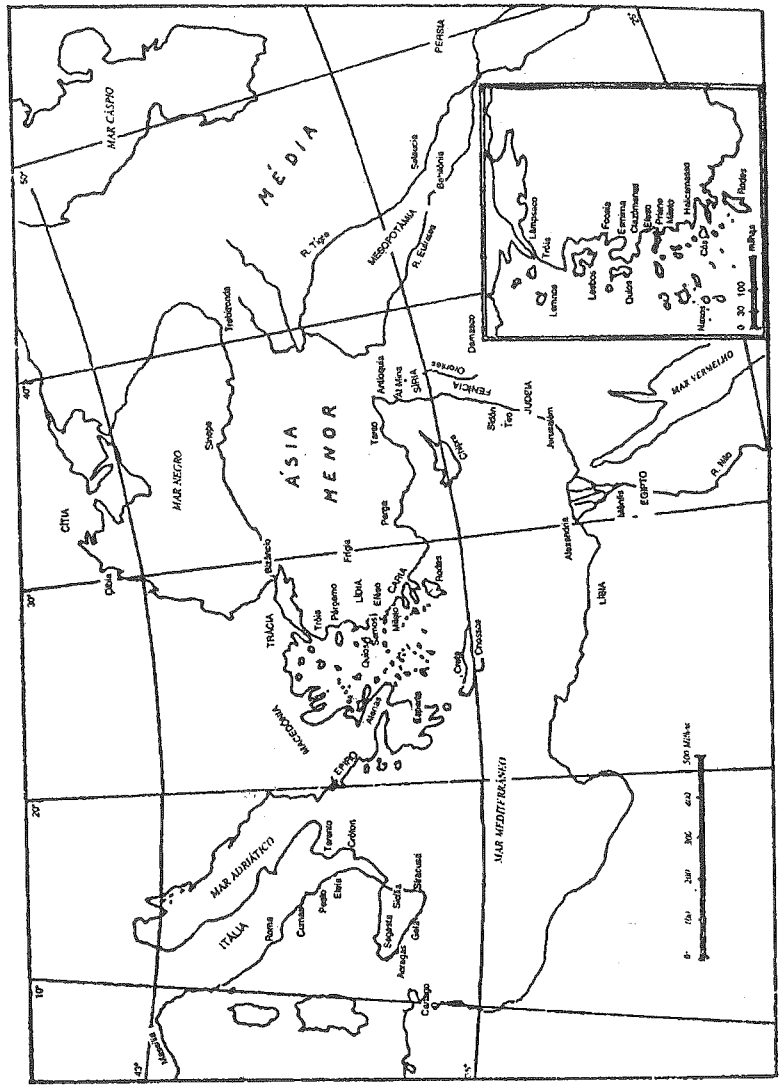
A primeira coisa que importa dizer, ao prefaciar um livro como este, é aquilo que ele não é. Não escrevi nem uma narrativa nem um livro de consulta. Tentei, pelo contrário, analisar e, sempre que se afigurou possível, explicar o modo como se desenvolveu a civilização grega nas suas várias facetas, suas grandezas e fraquezas, do ponto de vista material, social, político e cultural. Aquilo que realcei, e o que também omiti, é reflexo do meu próprio juízo sobre o que considero de maior interesse e importância na história da Grécia, com uma única excepção que requer menção especial. Em espaço tão restrito, não pretendi abarcar aspectos técnicos relativos à poesia, arte, filosofia ou ciência. É uma análise pessoal e não um resumo ou o menor denominador comum de pontos de vista sustentados por outros historiadores. Espero ter sido bem sucedido na distinção entre um facto geralmente aceite e uma inferência, conclusão ou interpretação da minha autoria. Procurei sugerir, de um modo geral, a natureza das provas; e coloquei, em apêndice, uma bibliografia suficientemente vasta, para fornecer, a quem o desejar, títulos a que possa recorrer para interpretações diferentes ou para estudos pormenorizados de tópicos e períodos especiais. Devo também dizer que tratei quase como um epílogo a civilização grega após Alexandre Magno (a chamada época helenística), mal abordando os gregos sob o domínio de Roma. Era portanto desnecessário juntar às datas as letras a. C. com excepção de alguns casos que poderiam suscitar confusão.

Estou profundamente grato ao Sr. G. S. Kirk e ao Prof. A. Andrewes, que leram o manuscrito e discutiram alguns pontos comigo; ao Prof. R. M. Cook, sobretudo pelo auxílio que me deu

no Capítulo 7, aos Sr. Michael Ayron, Sr. Willard Hutcheon, Prof. A. H. M. Jones, Dr. W. H. Plommer, Sr. J. G. Pollard e Prof. Martin Robertson, pelas suas sugestões e críticas; ao Sr. Roger Toulmin, que realizou as séries sobre os Gregos, difundidas em 1961 pela B.B.C., das quais extraí o folheto que deu origem a este volume, e à minha mulher, que não só leu o manuscrito final como o acompanhou em todas as fases preliminares.

Agradeço as fotografias nas notas pormenorizadas que, a seu respeito, aparecem no fim do volume.

M. I. F.



CAPÍTULO I

QUEM ERAM OS GREGOS?

As populações que falavam «proto-grego» emigraram primeiramente para a península da Grécia no início do segundo milénio a. C., talvez por volta de 2200 (1). Fosse qual fosse o seu nível cultural ao entrarem, ajudaram por certo a modelar a civilização, tecnicamente muito avançada, da Idade do Bronze, a que chamamos Micénica, no período entre 1400-1200, e cujos centros principais se encontravam no Peloponeso (zona meridional da península grega), em Micenas, Argos e Pilos. A decifração recente da sua escrita silábica — denominada Linear-B (Fig. 1a) — provou que, pelo menos nos palácios, a sua língua era uma forma arcaica do grego. Foi uma descoberta brilhante, mas as suas implicações são exageradas com alguma facilidade. Os Balcãs meridionais tiveram uma longa história, na Idade da Pedra e na Idade do Bronze, antes de os Gregos entrarem em cena. Desconhece-se o que aconteceu à sua chegada e os vestígios materiais não revelam qualquer surto inesperado de inovação que possa ser atribuído aos migrantes. Pelo contrário, muitos séculos teriam de passar antes de emergir o brilhante período Micénico, e é impossível distinguir entre as contribuições dos Gregos e dos «pré-gregos», assim como é inútil tentar separar os elementos genéticos na estirpe biologicamente mista que constituiu a população. A raça, a língua e a cultura não tinham então entre si uma correlação simples, como também não aconteceu noutros tempos e lugares da história.

(1) Todas as datas referidas neste livro são a. C. a não ser que se indique o contrário.

Por volta de 1200, a civilização Micénica teve um final bastante abrupto, assinalado pela destruição dos palácios fortificados em muitas partes da Grécia. Os quatrocentos anos que se seguiram foram uma idade das trevas — obscura para nós, isto é, visto sabermos tão pouco sobre ela (sem hipóteses de a conhecermos melhor). Somos tentados a considerá-la tenebrosa no sentido em que a Idade Média também costumava denominar-se a idade das trevas: desapareceu a arte da escrita, os centros poderosos ruíram, as guerras insignificantes eram permanentes, tribos e grupos pequenos deslocaram-se dentro da Grécia e para leste, atravessando o Mar Egeu em direcção à Ásia Menor, e os níveis material e cultural empobreceram em todos os aspectos, se comparados com a civilização micénica. Apesar de tudo, não pode considerar-se uma época de decadência e declínio, porque foi nesta idade de trevas, devido a um processo que apenas descortinamos vagamente nos achados arqueológicos e nos mitos tal como nos são narrados pelos gregos posteriores, que ocorreu uma importante revolução tecnológica — o aparecimento do ferro — e que nasceu a sociedade grega. O antigo mundo micénico, não obstante a língua grega dos palácios, tinha a sua mais estreita afinidade com os estados contemporâneos, altamente centralizados e burocráticos, situados mais a Leste, na Síria setentrional e na Mesopotâmia. O mundo novo, o mundo grego histórico, era completamente diferente (e assim permaneceu), do ponto de vista económico, político e cultural. Houve continuidades, é certo, mas constituindo apenas parcelas inseridas num contexto novo e irreconhecível. Mantiveram-se as habilidades técnicas fundamentais e o saber agrícola, a cerâmica e a metalurgia, e a língua grega sobreviveu a esta transformação social, tal como sobreviveu a todas as mudanças posteriores, até aos dias de hoje.

Os Gregos, no seu próprio idioma, nunca se apelidaram «gregos» (o termo deriva do nome que os romanos lhes davam: *Graeci*). Nos tempos micénicos, parece que eram conhecidos como Aqueus (segundo registos dos seus contemporâneos Hititas), um dos vários nomes que ainda conservam nos poemas homéricos, a mais antiga literatura grega. No decurso da Idade das Trevas, ou talvez no seu final, o termo «helenos» substituiu todos os outros e «Hélade» passou a ser o nome colectivo para designar o conjunto dos gregos. Actualmente, Hélade é o nome dum país, tal como França ou Itália. Na antiguidade, contudo, nada existia de comparável a que os helenos pudessem chamar

«o nosso país». Para eles, a Hélade era essencialmente uma abstracção, tal como a cristandade na Idade Média, ou «o mundo árabe» actualmente, porque os gregos antigos nunca tiveram unidade política ou territorial.

No fim de contas, a Hélade estendia-se por uma vasta área, incluindo o litoral do Mar Negro a leste, as regiões costeiras da Ásia Menor, as Ilhas do Mar Egeu, a Grécia continental, o sul da Itália e grande parte da Sicília, prolongando-se a oeste em ambos os lados do Mediterrâneo até Cirene na Líbia e até Marselha e alguns pontos costeiros de Espanha. De certo modo, esta área poderia visualizar-se como uma elipse enorme, sendo o Mediterrâneo (e, por extensão, o Mar Negro) o seu comprido eixo; uma elipse muito plana, porque foi na orla do mar que a civilização grega se desenvolveu e floriu, e não no interior.

Todos os grandes centros se podem evocar, um por um, sem se avançar mais do que vinte e cinco ou trinta quilómetros para o interior. Tudo o que se situasse para lá dessa faixa estreita era periférico, terra para ser explorada em busca de alimentos, de metais e escravos, para ser pilhada, para receber os produtos fabricados na Grécia, mas não para ser habitada por gregos, sempre que isso se podia evitar.

Todos estes gregos, apesar de espalhados, tinham consciência de pertencer a uma única cultura — «seres da mesma raça e com a mesma língua, possuindo santuários comuns dos deuses e iguais rituais, costumes semelhantes» — tal como Heródoto (VIII 144) se expressou. O mundo em que habitavam, quer na própria península grega, quer nas ilhas do mar Egeu, tornara-se de facto totalmente grego, à excepção dos escravos e dos visitantes estrangeiros ou de casos muito especiais, como o estrato aborígene na ilha de Samotrácia. Nas restantes regiões em que existiam comunidades gregas, estas estavam rodeadas por outros povos. Nos sítios em que os indígenas eram mais primitivos, como os citas no sul da Rússia ou os trácios ao longo do Egeu setentrional, os sículos e sicânios na Sicília, os gregos tenderam a dominar os nativos, económica e culturalmente, e muitas vezes também politicamente. Em contrapartida, quando fixados em territórios de povos bem organizados e avançados, especialmente no império persa, tinham de aceitar a supremacia de outrem. Mas, mesmo então, conseguiram manter uma considerável autonomia, ter um modo de viver totalmente grego e conservar a sua autoconsciência helénica.

Naturalmente, a civilização comum nunca significou identidade absoluta. Havia diferenças no dialecto, na organização política, na prática do culto, frequentemente na moral e nos valores, mais acentuadas nas regiões periféricas embora também presentes no centro. No entanto, aos seus próprios olhos, essas diferenças eram secundárias quando comparadas com os elementos comuns, de que tinham plena consciência. A língua, por exemplo, podia variar nos dialectos, mas, um grego de qualquer região era compreendido em toda a parte, melhor do que actualmente um napolitano ou um siciliano inculto em Veneza. Usavam todos o mesmo alfabeto, adaptado, por volta de 800, de uma anterior invenção fenícia, um sistema em que as letras representavam, mais do que sílabas, os sons mais elementares da língua e que constituía uma escrita totalmente diferente do «Linear B» (Fig. 1) e um instrumento de escrita muito superior. E catalogavam todo aquele que não falasse o grego como língua-mãe com o epíteto de «bárbaro», um homem cuja fala era ininteligível e soava como «bar-bar-bar». O bárbaros não só eram ininteligíveis, mas eram igualmente — na opinião de muito gregos — seres de natureza inferior, tanto os egípcios e persas altamente civilizados como os citas e trácios.

CAPÍTULO II

A IDADE DAS TREVAS E OS POEMAS HOMÉRICOS

A Idade das Trevas pode ter sido totalmente iletrada e retrógrada em outros aspectos, mas não foi vazia de vida cultural. Uma das provas é o desenvolvimento da cerâmica fina com desenhos geométricos e a outra são os poemas de Homero. (Fig. 19). O historiador sente-se em posição frustrante, ao tentar reconstituir cerca de quatrocentos anos de história, os séculos em que se formou a histórica civilização grega, a partir dos resquícios materiais, dois longos poemas e as posteriores e incertas tradições e mitos dos Gregos.

Os Gregos, salvo poucas excepções, consideravam a *Ilíada* e a *Odisseia* como sendo a obra de um só poeta, Homero. Ninguém sabia, ao certo, quando e onde vivera (embora a ilha de Quios fosse o local mais indicado). Os estudiosos modernos dividem-se na questão sobre se ambos os poemas foram escritos por um só poeta e acerca da data. Aceita-se, contudo, que o autor ou autores não podem ser encarados da mesma maneira que os poetas épicos posteriores, como Virgílio, Dante ou Milton. Por detrás da *Ilíada* e da *Odisseia*, há séculos de poesia oral, composta, recitada e transmitida por bardos profissionais, sem o auxílio de uma só palavra escrita. Enquanto Virgílio pôde tomar a decisão voluntária de pegar na história de Eneias como tema de uma longa epopeia, tornando-a tão sofisticada, erudita e complicada na linguagem e na estrutura e nas ideias, como lhe aprouve, o bardo não possuía tal liberdade. Em parte, isso era uma questão de simples técnica, de limites rigorosos impostos pela composição oral; era igualmente uma questão de convenção social. Quer os temas quer o modo de composição estavam fixados. A linguagem era rica, estilizada e artificial, adaptando-se admiravelmente aos requi-

sitos, da composição oral. Os temas eram os de um passado «heróico», que os bardos e a sua audiência acreditavam ter sido autêntico, narrado portanto pelo poeta, mais do que inventado ou criado. «Cantas, verdadeiramente, o destino dos Aqueus...», diz Ulisses ao aedo Demódoco na *Odisseia* (VIII 489-91), «tal como se o tivesses presenciado ou ouvido contar a alguém».

O facto de a escrita ter surgido de novo na Grécia, sob a forma de um alfabeto fonético maravilhosamente flexível, alterou radicalmente o quadro. Tornou-se possível captar de forma permanente e num vasto âmbito a poesia que se tinha criado durante séculos iletrados. Não é de surpreender que poucos poetas o tenham tentado. O que é notável é que, entre eles, se encontre o homem (ou homens) que compôs dois dos maiores poemas da literatura mundial. Não podemos comparar a *Ilíada* e a *Odisseia* com a restante poesia heróica, escrita nos fins da Idade das Trevas, porque toda esta desapareceu juntamente com grande parte da literatura grega em geral. Pelo menos, segundo o juízo virtualmente unânime dos antigos, as obras desaparecidas eram consideravelmente inferiores aos dois poemas que sobreviveram.

Durante a Idade das Trevas da Grécia, existiram vários temas épicos, mas o mais importante foi o que se referia à invasão maciça de Tróia e à sua destruição por uma coligação de gregos continentais, e ao regresso dos heróis; tudo isto embelezado com muitas narrativas menores sobre a vida dos mesmos heróis e as actividades simultâneas dos deuses olímpicos. Com o decurso da Idade Obscura, os incidentes foram-se acumulando sobremaneira e a liberdade do poeta pode dizer-se que consistia na sua selecção e combinação. Assim, embora a *Ilíada* e a *Odisseia* sejam poemas longos (cerca de 16 000 e 12 000 versos respectivamente), cobrem apenas uma parte do assunto. O primeiro concentra-se em alguns dias durante o cerco de Tróia, que durou dez anos, acabando com a morte de Heitor (sem chegar à conquista da cidade); o último narra as andanças de um herói apenas, Ulisses, que levou dez anos para regressar à pátria, Ítaca.

Os arqueólogos mostraram, de facto, que Tróia foi destruída nos fins do século treze, como alguns historiadores gregos posteriores tinham conjecturado, e que muitos dos locais relacionados com os heróis de Homero, foram, com efeito, importantes centros micénicos. Por conseguinte, nos poemas resta um núcleo micénico genuíno e histórico, tal como fragmentos de passado sobrevivem noutros exem-

plos de poesia heróica: assim, na *Canção de Rolando*, da França medieval, ou nas curtas baladas russas sobre o Príncipe Vladimiro de Kiev. Mas muito pouco, e mesmo isso, distorcido, de modo geral. De forma imperceptível, ou quando muito, semi-conscientemente, as narrativas iam-se alterando de bardo para bardo e à medida que a época, os acontecimentos e a sociedade que descreviam, ficavam cada vez mais distantes no tempo e se tornavam mais ininteligíveis para eles. Em certo sentido, os poetas tentavam realizar simultaneamente duas coisas contraditórias: por um lado, procuravam reter uma imagem de um passado morto e, por outro, desejavam ser compreendidos e acreditados. Assim, por exemplo, descreviam palácios magnificentes que nunca tinham visto e que, pouco a pouco, cada vez se assemelhavam menos aos palácios micénicos (ou a quaisquer outros, já que o seu próprio mundo não continha palácios); ou tentavam descrever o uso de carros de guerra, uma prática obsoleta que dificilmente imaginavam; ou descreviam as armas de bronze dos micénicos sem, porém, conseguirem deixar de meter o ferro, uma vez que as armas do seu tempo eram de ferro e não de bronze.

Tais anacronismos perturbam o historiador, mas nem os bardos nem o seu auditório eram historiadores. Para se estabelecer um paralelismo, poder-se-iam observar as peças históricas de Shakespeare ou as pinturas renascentistas de cenas da história e da mitologia gregas, ou as ilustrações da Bíblia, em qualquer altura. Estão cheias de inexactidões, mas ninguém lhes dá atenção. A única coisa que se não toleraria na poesia heróica grega teria sido a intromissão na narrativa de acontecimentos ocorridos após a época «heróica» — a vinda dos Dórios, por exemplo. A sua ausência dos poemas era a prova, por assim dizer, de que os poetas recontavam as lendas antigas, por forma correcta. Quanto ao resto — instituições sociais, atitudes e ideias, códigos de comportamento — não existia maneira de controlar os erros, pela simples razão de que nada estava escrito. Não deve, porém, sublinhar-se demasiado este aspecto. Decorrido um século, teria sido literalmente impossível comprovar quais os poderes de Agamémnon, o tamanho do seu exército ou pormenores das batalhas. Os poemas, tais como eram recitados, constituíam simultaneamente a verdade autêntica e a evidência para a sua própria verdade.

A sociedade que transparece na *Ilíada* e na *Odisseia* é formada por reis e nobres, possuindo muitas terras, muitos rebanhos, e levando uma vida de esplendor e de guerras.

A casa senhorial era o centro das actividades e do poder. O rei era juiz, legislador e comandante. Não estava sujeito a controlos formais, mas dependia da sanção das suas proezas, da sua riqueza e alianças. Um rei fraco não resistia por muito tempo à competição de rivais poderosos ou de inimigos externos. Não possuía um «estado» ou «comunidade» que fosse seu suporte e apoio como questão de direito ou tradições. Não que este fosse propriamente um mundo da selva: havia cerimónias, rituais e convenções, pelas quais os homens se regiam. Só que faltava uma sanção suficientemente forte para controlar ou suplantar a maior de todas as sanções, a do poder efectivo. Enquanto Ulisses esteve ausente, os nobres de Ítaca portaram-se escandalosamente em relação à sua família e às suas propriedades, ao mesmo tempo que manobravam entre si para lhe usurpar o poder. Poucos, como o velho Mentor, protestaram, mas as suas palavras não tiveram peso e o poeta, como que diz: «Como é que haviam de ter?»

O povo de Ítaca manteve-se silencioso. De facto, em ambos os poemas, a população, para além dos heróis nobres, constituía uma massa diluída cujo estatuto exacto permanece incerto. Alguns, sobretudo mulheres cativas, são denominados escravos, mas não parece que estivessem em pior situação que os outros. Alguns artesãos, pouco numerosos — ferreiros, carpinteiros, videntes e médicos — pareciam ter um estatuto mais elevado. Quanto aos restantes, executam os trabalhos nos campos e nos palácios (não o comércio, que é deixado aos estrangeiros, sobretudo fenícios, ou aos próprios chefes), tomam parte em incursões e até mesmo na grande expedição a Tróia, mas não parece que tomem parte na luta, que se restringe ao combate individual entre os nobres, pesadamente armados, de ambos os lados. Ocasionalmente, participam nas assembleias onde, porém, não têm voz nem direito a votar na altura de tomar decisões. Apenas uma vez, um homem do povo ousa tomar a palavra, na famosa passagem da *Ilíada*, em que Tersites propõe que o cerco de Tróia seja abandonado. Imediatamente Ulisses lhe dá com um ceptro nas costas e nos ombros, pondo um rápido termo àquela infracção isolada do comportamento correcto.

Comparada com o mundo real do século treze, o mundo micénico, toda esta actividade é demasiado restrita e desfigurada na sua natureza. A arqueologia moderna e a decifração das tabuinhas do Linear B, põem-no bem a claro. Os próprios Gregos desconheciam o Linear B, pouco sabiam

de arqueologia e interpretavam mal aquilo que viam nas ruínas — como na própria Micenas —. Os que viveram após a Idade das Trevas desconheciam, aparentemente, que houvera uma Idade do Bronze, em que o ferro não era conhecido (Heródoto julgava até que as pirâmides tinham sido construídas com ferramentas de ferro); ou, para voltar à Idade obscura, que a cerâmica geométrica era a típica mercadoria grega decorada e não obra de bárbaros. Em resumo, os gregos posteriores não tinham qualquer memória de uma civilização micénica qualitativamente diferente da sua própria e dela separada pela intervenção da Idade das Trevas. Julgavam que os legisladores de Micenas e Pilos eram seus antepassados e precursores imediatos, se não biologicamente, ao menos social e espiritualmente, mas enganavam-se.

Durante séculos, o interesse dos Gregos pelo seu passado foi apenas mitológico. Isto é, visava, em grande parte, acontecimentos individuais e isolados do passado (implicando geralmente a participação directa de seres sobrenaturais), alguns dos quais «explicavam» uma política corrente no culto e no ritual ou nas instituições seculares; não incluía um relato ordenado do passado, sistematizado quanto ao tempo e aos locais. Acidentalmente, alguns Gregos desenvolveram uma autêntica sensibilidade pela história (não antes do século quinto), mas já tarde demais. Tudo se perdera do passado mais distante: como relatos, só existiam os poucos poemas que se tinham escrito e a enorme e indigesta quantidade de mitos, transmitidos oralmente. Por conseguinte, os seus esforços por reconstituir a sua própria antiga história pós-micénica apenas resultaram num quadro demasiado simples, para lá de inexactidões específicas, desconhecimento dos altos e baixos, das variantes extremas no tempo e no espaço, das enormes transformações que caracterizaram os séculos da Idade obscura. Nós temos a vantagem da moderna arqueologia e da redescoberta dos mundos perdidos dos Hititas, Assírios e de outros povos antigos da Ásia Ocidental. Sabemos como foi total a dissolução da sociedade micénica (pelo menos, no topo); a posição fulcral de Atenas na posse e disseminação das técnicas da cerâmica; sabemos que os edifícios monumentais desapareceram talvez durante quatrocentos anos; que, cerca do ano 1000, pequenos grupos de homens começaram a emigrar para leste, atravessando o Egeu e fixando-se na costa da Ásia Menor: pequenos e instáveis povoamentos agrícolas que, com o tempo, se transformaram nos centros

do que se chama, por vezes, a Renascença Jónica. Sabemos tudo isto, e muito mais, coisas que os próprios gregos a seguir à Idade das Trevas pouco conheciam.

Não obstante, seria loucura acreditar que podemos, ou seremos algum dia capazes de escrever uma *história* da Idade obscura. A arqueologia, a linguística e a mitologia comparadas, o testemunho de documentos contemporâneos da Síria e do Egipto, não obstante todo o seu valor, rapidamente se debatem com limites absolutos naquilo que conseguem desvendar. Nada pode substituir a não-existência de escrita grega coeva, quer narrativa, religiosa ou administrativa. E é assim que também nós, tal como os Gregos, temos de nos voltar para a *Ilíada* e a *Odisseia*. Igualmente neste ponto, por muito que surpreenda, sabemos muito mais do que os Gregos, porque não só a filologia moderna fez as suas contribuições, mas se tornou também possível estudar no século passado e no actual, em prática vivida, a técnica da poesia oral épica, sobretudo entre os eslavos meridionais. Aquilo que surge como conclusão bastante razoável é que, embora a narrativa não seja história, micénica ou grega, contrariamente à firme crença dos Gregos — e nem mesmo os mais cépticos disso duvidaram na essência, embora alguns se rebelassem contra a imagem homérica dos deuses e aspectos parecidos dos poemas — a *Ilíada* e a *Odisseia* não são mera ficção poética. A sociedade retratada e o pensamento são históricos, e isso acrescenta uma importante dimensão aos mudos resquícios materiais.

Históricos em que sentido? Quando? Questão muito espinhosa esta. A opinião moderna sobre a data da composição final dos poemas (ignorando ainda interpolações e revisões posteriores, indubitavelmente feitas) situa-se entre finais do século nono e princípios do sétimo. Mesmo se se aceitar uma data mais antiga, facilmente se torna evidente que o mundo dos poemas não é o mundo em que Homero viveu. Por um lado, existe demasiada uniformidade: os Aqueus de Homero não se distinguem uns dos outros, nem também dos Troianos. Mas, a Tessália do século nono (pátria de Aquiles) e a Creta do século nono e a Atenas do mesmo século não eram de todo idênticas. O dialecto diferia, a evolução social processava-se em ritmos diversos e o mesmo se passava com as instituições políticas. Facto mais sério ainda: é demasiado grande o desfasamento entre a comunidade rudimentar dos poemas e as comunidades

suficientemente bem organizadas, superpopulosos e tecnicamente avançadas, que iniciaram a grande emigração grega e a dispersão que se verificou antes dos meados do século oitavo. É também enorme a diferença entre os jogos organizados por Aquiles para o funeral de Pátroclo, cuja descrição ocupa grande parte do canto vinte e três da *Ilíada*, e os Jogos Olímpicos. (Quanto mais antiga for a data atribuída aos poemas, tanto mais se agravam as dificuldades, como é óbvio.) Por conseguinte, a impressão é de que a voluntária arcaízação dos bardos foi, em parte, muito bem sucedida: embora tenham virtualmente esquecido toda a sociedade micénica, recuaram suficientemente para lá da sua época para descrever com alguma exactidão os primeiros tempos, mais do que os últimos, da Idade das Trevas — admitindo sempre pormenores anacrónicos, sobrevivências micénicas, por um lado, notas contemporâneas, por outro.

Como todos os romancistas históricos (ou historiadores) sabem, é muito mais fácil descrever os aspectos exteriores duma época passada do que penetrar nas próprias pessoas, nos seus pensamentos e sentimentos. Quanto a isto, os aedos tinham uma vantagem: a de terem herdado uma enorme quantidade de «fórmulas» — versos e frases padronizados — que constituíam a sua ferramenta profissional. Contudo, não poderiam *pensar* no passado. Platão queixava-se na *República* (606E) por haver gregos que acreditavam que Homero «educara a Hélade... e que uma pessoa devia regular toda a sua vida, seguindo o poeta.» Poucas obras, e, provavelmente, nenhuma que não seja escrita, tiveram um impacto assim sobre uma nação e durante tantos séculos. O génio poético, só por si, não explica o fenómeno e, por certo, também não a mera curiosidade acerca de uma idade de ouro. A chave reside noutro lado. Foi Homero (juntamente com outro poeta muito diferente, Hesíodo), segundo Heródoto (II 53), quem «primeiro fixou para os Gregos a genealogia dos deuses, lhes atribuiu os seus títulos, distribuiu as suas funções e honras, definiu as suas imagens». À primeira vista, isto poderá parecer uma observação ridícula: Zeus teria sido o senhor do Olimpo, mesmo que Homero nunca tivesse existido. Mas, como muitas vezes acontece com Heródoto, a subtileza e a profundidade residem logo por baixo da superfície.

Diz-se, por vezes, que o antropomorfismo dos poemas homéricos é o mais completo, o mais extremo, de todos;

que nunca antes ou depois os deuses foram tão iguais aos homens (exceptuando a sua incapacidade de morrer); que esta noção da divindade é tremendamente ingénua. Sem dúvida que o é, mas é também algo mais, provavelmente de muito mais interesse e significado. Em última análise, que ousadia em elevar o homem a ponto de ser imagem dos deuses! Quem deu a Homero (e a Hesíodo, depois dele) a autoridade para intervir em tal matéria? Aquilo que fizeram, tanto na acção em si como na sua natureza, implica uma autoconsciência humana e uma autoconfiança sem predentes, cheia de possibilidades ilimitadas.

Um só homem, Homero, não teria levado a cabo tal revolução intelectual, é óbvio, e não existem provas, de uma ou outra maneira, para decidir se os aedos teriam sequer a noção de estarem a participar numa. A revolução, aliás, não foi total. Os poemas homéricos revelam uma aversão indubitável por deuses-serpentes, ritos de fertilidade, cerimónias orgiásticas, pelo lado delirante, dionisíaco ou báquico da religião, que era muito antiga e muito tenaz. Tais coisas raramente surgem nos poemas e, no entanto, permaneceram profundamente enraizados e largamente praticados até ao fim da civilização grega. Contudo, já na Idade das Trevas alguns homens se revoltavam contra eles, repugnando-lhes não tanto a crueldade e a brutalidade (há suficiente brutalidade na *Ilíada* e na *Odisseia*), quanto a incapacidade intelectual e a fraqueza e a inferioridade humanas. Deu-se então uma outra «revolução»: o regresso à Grécia da arte de escrever. Só uma sociedade que sabe escrever, pode escolher, preservar e transmitir o seu conhecimento no papel, é capaz de inquirir sistematicamente as suas crenças religiosas (ou de qualquer espécie). O primeiro passo foi uma teogonia. Aqui Heródoto engana-se um pouco: Homero apenas revela os princípios; a primeira autêntica teogonia deve ser atribuída a Hesíodo, que pertence ao mundo inteiramente histórico dos Gregos, enquanto Homero fica no limiar.

Em resumo, a *Ilíada* e a *Odisseia* apresentam vários paradoxos notáveis. Nenhuma outra literatura irrompeu, provavelmente, na escrita com dois poemas tão geniais; e não tiveram sucessores válidos, dado que a escrita verdadeiramente criadora se virou de repente para novas formas e temas. Em numerosos aspectos significativos, os dois poemas estão voltados insistentemente para trás; contudo, simultaneamente, apontam para o futuro sempre que tocam

na humanidade do coração do homem. Neste sentido, o termo «Idade das Trevas» é enganador (excepto para sublinhar a nossa ignorância sobre o que aconteceu). Na altura em que alguns Gregos começaram a pensar assim e, sobretudo, quando conseguiram exprimir por escrito o seu pensamento, a pré-história grega chegara ao fim.

PERÍODOS DA HISTÓRIA GREGA

É convenção aceite, hoje em dia, dividir a subsequente história dos Gregos antigos em vários períodos, cujos títulos são apenas formas estenográficas (que não devem ser tomadas literalmente ou mesmo como particularmente significativas):

ARCAICO — de 800 ou 750 a 500, aproximadamente, isto é, desde a época em que a geografia política da Península Grega e do litoral grego da Ásia Menor se fixou suficientemente até à era iniciada pelas Guerras Pérsicas.

CLÁSSICO — quinto e quarto séculos, o período das cidades-estado independentes e, de modo geral, das mais altas realizações culturais de toda a história grega.

HELENÍSTICO — desde a época de Alexandre Magno até à conquista romana do Mediterrâneo oriental: séculos durante os quais a civilização grega se expandiu para leste, para novos centros como Alexandria e Antioquia, a partir de onde uma aristocracia greco-macedónica governava vastos territórios do Próximo-Oriente (como a Síria e o Egipto), sob monarcas absolutos.

ROMANO — fixado convenientemente a partir da derrota das forças de António e Cleópatra por Augusto, na batalha de Ácio, em 31 a. C., embora muitas comunidades gregas tenham caído paulatinamente sob o domínio romano, desde o século terceiro a. C. em diante, e não obstante o facto de a civilização do Império Romano Oriental ter permanecido essencialmente helenística até ao fim.

CAPÍTULO III

GRÉCIA ARCAICA

Quase até ao fim do período arcaico, a poesia constitui a única fonte escrita de informação. Porém, agora, a poesia é essencialmente contemporânea e pessoal, exceptuando escassas obras no antigo estilo heróico, narrando as lendas tradicionais e intercalando-as com as versões familiares dos feitos dos deuses. A poesia viva e nova afastou-se rápida e decididamente dessa tradição. Mesmo quando os seus temas eram míticos, referia-se, em última análise, ao presente: assim a *Teogonia* de Hesíodo e até os chamados (erroneamente) «Hinos Homéricos» tentaram introduzir uma certa ordem e medida na massa caótica dos mitos — em si mesmo um novo tipo impressionantemente novo de actividade e uma nova concepção — e, por conseguinte, associavam os mitos, directa e sistematicamente, aos rituais e cerimónias que regiam as suas próprias vidas. Ainda não era filosofia nem teologia, mas ficava-lhes muito mais próximo do que o pensamento espasmódico e muito mais rudimentar reflectido mesmo na *Ilíada* e na *Odisseia.*

Hesíodo assemelha-se a Homero num aspecto: é identificado também como o autor de dois longos poemas épicos na forma e na medida (e de vários outros dos quais hoje só se conhecem fragmentos), e também não é absolutamente certo que a sua atribuição a um único poeta seja exacta. Mas só aí, e numa dada semelhança de linguagem, se pode estabelecer paralelo. O Hesíodo que escreveu os *Trabalhos e os Dias* (segundo a maioria, escreveu também *Teogonia*) é alguém que conhecemos intimamente como pessoa — porque nos conta muito de si próprio. O pai viera da Ásia Menor, como refugiado, para a Beócia. Aí

se dedicara à agricultura e, quando morreu, a propriedade foi objecto de grave disputa entre os dois filhos. Hesíodo era bardo e agricultor e o tema principal de *Os Trabalhos e os Dias*, escrito, segundo parece, nos fins do século oitavo ou princípios do sétimo, é a vida do camponês, das suas lidas e rotinas, dos seus escravos, jornaleiros e bois, o seu desagrado em relação aos nobres e à sua injustiça, por um lado, e em relação ao mar e à sua pequena capacidade comercial, por outro, o seu diminuto conhecimento técnico da agricultura e dos muitos actos rituais e tabus que lhe estavam adjacentes, e o seu permanente pavor de catástrofes e da pobreza. Nada poderia ser mais diferente dos poemas homéricos, quer nos temas quer na perspectiva.

O CONTINENTE GREGO

O mesmo sucedeu com a poesia lírica — género de literatura radicalmente novo — tão antiga como Arquíloco, flibusteiro e mercenário de Paros, que pode ser situado em meados do século sétimo. Escreveu sobre si próprio, os

seus amigos e inimigos, de um modo que não só era pessoal, mas também o contrário do épico.

> Não gosto de um general muito alto, nem com as pernas abertas,
> nem de um orgulhoso com os seus caracóis nem todo enfeitado:
> Que o meu seja pequeno e de pernas arqueadas,
> Bem firme nos seus pés e todo coração.

Não se olhava já para trás para um passado grandioso mas pouco nítido; havia uma preocupação dominante com o presente. Os três séculos que formaram o período arcaico foram marcados por uma diferenciação e um desenvolvimento notáveis, e as generalizações têm de ser feitas com cautela e mediante vasto conhecimento. Isto é imediatamente evidente se, por exemplo, se fizer a comparação dos poemas de Arquíloco com os de Alceu, meio século mais tarde, ou os de ambos com os contemporâneos do último, Safo e Sólon. As diferenças não são apenas uma questão de temperamento e interesses pessoais, mas também de distinções sociais e políticas no tempo e lugar. O historiador dos Gregos tem de contar doravante com um desenvolvimento muito irregular, apesar de todos os elementos comuns.

Nas regiões mais desenvolvidas do continente grego e da Ásia Menor, bem como nas ilhas Egeias, havia agora um grande número de comunidades estabelecidas, no autêntico sentido da palavra; era algo que faltava ao mundo dos poemas homéricos, por um lado, mas que se mostrava ainda muito rudimentar e incompleto, quando comparado com a futura cidade-estado plenamente desenvolvida. É simbólico que, quando se regressou à construção em larga escala, tenham sido os templos os primeiros a aparecer, depois, as muralhas das cidades, e não os palácios. Estas comunidades arcaicas eram invariavelmente pequenas, os seus habitantes da ordem dos milhares, e independentes (a não ser que subjugados por conquista). Em parte, a geografia explica esta fragmentação. A maior parte do território constituía um tabuleiro de xadrês de montanhas e pequenas planícies ou vales, tendendo a isolar as povoações. A comunicação por terra era lenta e difícil, por vezes até impossível, se havia resistência. Compreensivelmente, pois, durante o período que se seguiu à desintegração micénica, com grande movimentação de invasores e refugiados, o pequeno povoamento

isolado tornou-se a regra. Mas a geografia não pode explicar a história posterior, por exemplo, porque é que Atenas conseguiu eliminar esta tendência na zona relativamente vasta de Ática, transformando-a numa cidade-estado, ao passo que Tebas falhou nas várias tentativas de atingir o mesmo resultado na vizinha região da Beócia, que não era muito maior, e onde existiram doze cidades-estado independentes; ou porque é que uma ilha pequena, como a de Amorgos, teve três cidades-estado separadas, durante a época clássica; ou, acima de tudo, porque é que os Gregos transportaram a sua comunidade pequena para regiões como a Sicília e o sul de Itália, onde quer a geografia quer a auto-preservação exigiriam uma unidade política maior? Só se pode explicar a persistência e tenacidade da pequena comunidade independente como um hábito que se transformou em profunda e inabalável convicção sobre a forma como se devia viver em conjunto. Na altura em que se completou a dispersão dos Gregos para leste e oeste, o total destas comunidades mais ou menos independentes perfazia talvez cinco centenas.

A irregularidade do desenvolvimento em nenhum aspecto foi mais assinalada do que no referente à urbanização. De um ponto de vista meramente residencial, o modelo mediterrânico parece ter sido o da aglomeração em aldeias à volta de cidadelas e de complexos palaciais, de preferência a explorações agrícolas espalhadas. Do ponto de vista comunitário, tinha que haver um centro onde se concentrassem os originais edifícios civis e religiosos e onde os cidadãos pudessem reunir-se sempre que necessário (a Ágora, no seu sentido primitivo, muito antes de esta palavra ter vindo a significar também «praça do mercado».) Habitualmente, havia também uma Acrópole, cidadela em local elevado, para defesa. Depois, começam as variantes. Na antiga Esmirna, por exemplo, um dos primeiros povoamentos na Ásia Menor, parece que toda a gente vivia dentro das muralhas da cidade — uma necessidade evidente para um grupo pequeno e fraco que atravessou o Mar Egeu por volta do ano 1000, para fundar um novo estilo de vida num mundo estranho e claramente hostil. Contudo, os Espartanos viveram sempre em aldeias (ou acampamentos, o que é irrelevante para esta análise), e havia ainda um terceiro «tipo» em que a população se dividia nos sectores urbano e rural. Claro que estas diferenças não eram produto de caprichos, antes constituíam reacções a diferentes situações internas e externas de riqueza, poderio e desenvolvimento

económico. As diferenças mais agudas eram as de carácter económico, como, por exemplo, entre Corinto, Mileto e Esparta ou entre as comunidades de Élis ou Arcádia. Apelidar de urbanos os centros de Esparta é essencialmente um título de cortesia, porque toda a população vivia da agricultura e dos tributos (quer da luta ou dos proventos dum santuário) e de nada mais, ao passo que as cidades anteriormente referidas incluíam gente que vivia do comércio e do artesanato, desligada, portanto, do meio rural. Constituía uma fracção mínima da população, mas a sua existência introduzia uma dimensão nova na natureza da comunidade e respectivas estruturas.

Fosse qual fosse o modelo num dado uso, permanecia válida em todos eles a ideia de que campo e cidade constituíam uma só unidade e não — como era comum nas cidades medievais — duas partes antagónicas. O todo estava unido não apenas pela economia ou pela força, mas também psicologicamente, através de um sentimento inerente aos membros da comunidade de uma unidade fomentada pelo culto e tradição comuns (ambos de natureza mítica e histórica). Por conseguinte, um grego antigo só podia expressar o conceito de Atenas como uma unidade política, dizendo «os Atenienses»; a palavra «Atenas» raramente significava muito mais do que um complexo urbano, uma noção simplesmente geográfica. Viajava-se para Atenas; fazia-se a guerra contra os Atenienses. Em suma, os Gregos não só se consideravam como Gregos (Helenos), em contraposição aos bárbaros, mas também e em primeiro lugar, como membros de grupos e subgrupos no interior da Hélade. Um cidadão de Tebas era um tebano e um beócio bem como um grego, e cada termo tinha um significado emocional próprio apoiado por mitos específicos. E havia ainda outros agrupamentos como «tribos» no interior da comunidade ou de mais vastas abstracções fora dela (como os Dórios e os Jónios), originando uma complicada e, por vezes, contraditória estrutura de pertença e fidelidade.

Politicamente, contudo, a comunidade individual tinha uma existência clara e inequívoca. Os reis e chefes haviam desaparecido nos finais da Idade das Trevas — de forma tão pacífica que não deixaram rastos, nem tradições, do seu derrube (contrariamente à situação paralela em Roma, por exemplo). Mesmo alguns sobreviventes ocasionais, como os dois monarcas de Esparta, eram generais e sacerdotes hereditários, não legisladores. O poder passara para pequenos grupos de famílias aristocráticas que monopolizavam

grande parte, se não todo o país, governando em parte por meio de instituições formais, conselhos e magistraturas; em parte, por conexões matrimoniais e de parentesco como um sistema de governo; em parte também pela autoridade intangível que lhes provinha dos antepassados, porque todos inventaram genealogias que os faziam recuar até «heróis» famosos (e daí, com frequência, até a um deus).

Entre a nobreza e o resto da população havia tensões e, cada vez mais, conflitos abertos, para o que contribuía certo número de progressos. Um deles era o crescimento da população. Não existem dados (nem mesmo cálculos aproximados), mas as provas arqueológicas são claras. Nem a Grécia continental nem as Ilhas do Egeu podiam aguentar uma população agrária considerável e o excedente não podia ser absorvido para outros fins. Além disso, o sistema de posse da terra e as leis de débito eram tais que não só a nobreza detinha a maioria e as melhores terras, como muitos homens «livres» se viam obrigados a servir (involuntariamente) como a necessária força de trabalho nas grandes herdades. Como Aristóteles escreveu na sua *Constituição de Atenas* (I), «houve conflito civil entre os nobres e o povo durante muito tempo», porque «os pobres, com suas mulheres e filhos, eram escravizados pelos ricos e não tinham direitos políticos».

Um outro factor foi de ordem militar. Devido a um processo que não podemos descrever, mas de que há provas nas pinturas de vasos, a partir de 700, o guerreiro homérico fora substituído pelo hoplita, soldado de infantaria, pesadamente armado, que combatia em formações maciças. Os hoplitas eram homens com certos meios, uma vez que tinham de fornecer as armas e equipamento próprios, mas muitos provinham dos estratos médios, fora da aristocracia fechada, e que, portanto, constituíam um contrapeso potencial nas lutas políticas.

Colonização

Durante um período considerável, a válvula de segurança consistiu no «chamado» movimento de colonização, que levou sectores excedentes (e mal vistos) da população, para novas regiões. Os relatos antigos sobre este movimento são notoriamente pouco elucidativos com os seus elementos míticos, e a sua ênfase em alguns indivíduos e suas lutas, não tendo em conta os aspectos sociais mais vastos. Um

exemplo bastante sóbrio, a história da fundação de Siracusa, conservada pelo geógrafo Estrabão, que viveu cerca de 800 anos depois do acontecimento, soa assim (VI 2,4):

> Árquias, navegando para Corinto, fundou Siracusa, na mesma altura em que Naxos e Mégara (também na Sicília) foram estabelecidas. Diz-se que, quando Miscelo e Árquias foram a Delfos consultar o oráculo, o deus lhes perguntou se preferiam riqueza ou saúde. Árquias escolheu a riqueza e Miscelo a saúde, e então o oráculo destinou a fundação de Siracusa ao primeiro, e ao segundo destinou Crotona (no sul de Itália)... No caminho para a Sicília, Árquias deixou uma parte da expedição... para ocupar a ilha que agora se chama Córcira [a moderna Corfu]... Estes expulsaram os Liburnos, que a ocupavam e fundaram uma colónia. Árquias, continuando a sua rota, encontrou alguns Dórios... que se tinham separado dos fundadores de Mégara; levou-os consigo e, todos juntos, fundaram Siracusa.

Isto diz-nos muito pouco. É verdade que as expedições colonizadoras eram chefiadas por «fundadores», que o oráculo em Delfos era consultado com frequência, que os migrantes estavam preparados para lutar, subjugar ou expulsar nativos, que grupos colonizadores de duas ou mais cidades se coligavam muitas vezes. Muito embora o movimento da Idade das Trevas para a Ásia Menor possa ter sido fortuito e casual, mais uma fuga do que uma emigração ordenada, este novo movimento não o era por certo. A expedição de Árquias para Siracusa não teria sido possível a não ser que Corinto tivesse atingido uma dimensão suficiente, a riqueza e a organização política necessárias para a organizar — para fornecer os navios, as armas e o equipamento, chefes, vigilantes de terra e outros homens preparados para a chegada — e a não ser que, além disso, Corinto fosse forçada a tal. O elemento de compulsão é básico: nada mais teria gerado um movimento tão continuado e em tão vasta escala, relativamente, e durante tanto tempo; nada mais teria fornecido os migrantes, ou forçado as suas comunidades a deixá-los ir até, quando necessário, a fazê-los ir.

Sem grande exactidão, podemos falar de duas vagas de colonização. A primeira, com início antes de 750, dirigiu-se para ocidente: para as ilhas e costa do Mar Jónio, para a Sicília e sul de Itália e, finalmente, (no dobrar do século sétimo) para a Líbia e sul da França. A segunda,

após um movimento preliminar para a costa da Trácia e o Mar da Mármora, penetrou no Mar Negro pouco depois de 650, circundando-o, provavelmente, de comunidades gregas. A segunda vaga foi dominada por duas cidades, Mégara na própria Grécia e Mileto na Ásia Menor, ao passo que a colonização para ocidente foi largamente repartida. Corinto e as duas cidades de Cálcis e Erétria, na ilha de Eubeia, iniciaram o processo; seguiram-se, depois, Mégara, Troezen, as zonas de Acaia e Locris, Foceia na Ásia Menor, Rodes, cidades de Creta, algumas das próprias colónias, como Gela, e até a própria Esparta (segundo uma muito confusa tradição acerca da fundação de Tarento), bem como a pequeníssima ilha de Tera (actual Santorini). Esta lista é incompleta, mas suficiente, para revelar que havia pouca correlação entre o tipo de comunidade e a actividade colonizadora; que a única coisa que estas diversas «cidades-mãe» tinham em comum era uma condição de crise.

A palavra grega que se traduz convencionalmente como «colónia» é *apoikia*, que conota «emigração». Deve salientar-se que cada uma, desde o início e deliberadamente, era uma comunidade grega independente, não uma colónia, tal como este termo é vulgarmente interpretado. E, uma vez que o movimento constituía uma resposta a dificuldades demográficas e agrícolas, as novas comunidades eram igualmente povoamentos rurais, e não entrepostos comerciais. Daí que, embora numerosas as «colónias» no sul de Itália, nenhuma havia no melhor porto da costa oriental, no local da Brundisium romana (actual Brindisi). Daí também que a aristocracia da maior de todas as comunidades, Siracusa, fosse apelidada de *Gamoroi*, o que significa «aqueles que partilhavam a terra».

Deve dizer-se que havia alguns entrepostos comerciais genuínos, tal como um recentemente descoberto na foz do Orontes, em Al Mina, no norte da Síria, fundado no princípio do século oitavo, provavelmente antes da primeira «colónia» existente; ou os entrepostos posteriores denominados Empório, (que em grego significa «posto de comércio» ou «centro de mercado») em Espanha e na foz do Danúbio no Mar Negro. Notoriamente, o seu número era escasso e, geralmente, não se transformavam em comunidades autênticas. Este contraste com as «colónias» ajuda a colocar o desenvolvimento comercial da Grécia arcaica nas suas devidas proporções. «Se fores tomado do desconfortável desejo de viajar no mar», adverte Hesíodo a seu irmão (*Os Trabalhos e os Dias* 618-49); «se o teu coração insensato

se voltar para o comércio», eu, que «não tenho habilidade para navegar nem para barcos», posso dizer-te o seguinte: «Admira um barco pequeno, mas põe a tua carga num grande; porque quanto maior a carga, maior será o teu ganho acumulado, se acaso os ventos retiverem as suas nefastas rajadas». O desamor de Hesíodo não pode desmentir o facto de que já, no seu tempo, o comércio marítimo era lucrativo, embora arriscado. As cargas eram especificamente de produtos agrícolas — estimuladas pela crescente insistência — de modo particular nos grandes proprietários — no azeite e vinho, para os quais o solo tão bem se coadunava; as cargas de retorno eram de metais, produtos regionais como couros e peles e, a partir do século sexto, de escravos em número cada vez maior. Porém, a escala e o volume total eram pequenos; a civilização grega permanecia enraizada na terra e isto era assim, mesmo para as comunidades altamente urbanizadas como Atenas, Corinto ou Mileto.

Acima de tudo, as relações entre «colónia» e «cidade-mãe» não se baseavam no comércio ou em formas imperialistas. Sem dúvida, quando Corinto era o principal exportador de cerâmica pintada fina, vendia-a às suas colónias e, através delas, aos Etruscos e outros povos não gregos que a apreciavam. Mas vendia-a igualmente a outras colónias e quando Atenas lhe retirou esse comércio, em meados do século sexto, não houve uma alteração visível nas «relações coloniais». Também não se verificou um evidente declínio da riqueza ou prosperidade de Corinto; nem o novo domínio comercial por parte de Atenas (pelo menos nesta área) obrigou Corinto a procurar novas saídas coloniais. Na verdade, como se tem realçado, foi precisamente porque as colónias foram independentes desde a origem, tanto política como economicamente, que, de modo geral, mantiveram relações muito amigáveis com as respectivas «cidades-mãe» durante longos anos — relações baseadas no culto e na tradição, isentas das dissenções e conflitos, tantas vezes causados noutros sítios pelas disputas e rivalidades comerciais.

Tiranos e legisladores

O processo de emigração não conseguiu eliminar as dificuldades na pátria. «Redistribuam a terra e cancelem as dívidas» era o grito que se ouvia por toda a parte, dentro

UFCGBIBLIOTECA

de algumas gerações, mesmo em alguns dos novos povoamentos. A aristocracia nem sempre estava unida: indivíduos facciosos e ambiciosos introduziam muitas vezes lutas pelo poder nas suas fileiras, exacerbando as dificuldades. Desta luta civil, e com a ajuda dos novos progressos militares, surgiu uma instituição especificamente grega: a dos tiranos. Palavra neutra, originariamente, «tirano» significava o facto de um homem se apoderar do poder sem ter autoridade constitucional legítima (diferente de um rei); não continha juízo de valor sobre as suas qualidades pessoais ou de governante. Com efeito, os tiranos, individualmente, variaram muito: alguns, como Pisístrato em Atenas, reinaram com benevolência e saber, puseram fim à guerra civil, ajudaram a resolver os problemas económicos e fizeram com que as cidades progredissem em muitos aspectos. Contudo, o poder militar sem controlo era um mal inerente; se não na primeira geração, então na segunda ou na terceira, os tiranos tornavam-se habitualmente naquilo que a palavra agora exprime.

Algumas cidades escaparam por completo à tirania como, por exemplo, Esparta. Encontrava-se em situação ímpar: conquistara e subjugara permanentemente o povo da Lacónia, em época recuada (sem dúvida, na Idade Obscura), tendo depois submetido também a Messénia. Como possuíam terras extensas e muito férteis e, consequentemente, uma vasta força de trabalho servil (apelidados «hilotas»), os Espartanos criaram uma organização político-militar sem paralelo e, durante muito tempo, foram imunes às perturbações políticas e económicas que caracterizaram a maior parte dos estados gregos arcaicos. Tradicionalmente, este sistema foi obra de um só legislador: Licurgo. Os estudiosos modernos nem sequer estão de acordo sobre se esse homem existiu, menos ainda sobre a época em que viveu e aquilo que porventura realizou. Grande parte da tradição acerca dele não pode ser exacta e parece corrompida sem salvação possível. É um facto, mas que nada prova de uma ou outra maneira acerca de Licurgo, que o legislador não era uma figura rara na Grécia arcaica. Pense-se especialmente em Sólon, na Atenas do princípio do século sexto, mas também em homens menos célebres como Zaleuco e Carondas, na Grécia ocidental. Importava fixar e codificar as leis constitucionais, civis, sacras e criminais para que a comunidade emergisse do seu estado embrionário, em que um número diminuto de famílias controlava todos os recursos e sanções («juízes devoradores de subornos», como Hesíodo lhes chamava). Não havia também precedentes a que recorrer, deixando espaço à livre invenção à medida que os homens tentavam elaborar maneiras de um estado poder ser administrado, o poder distribuído, as leis introduzidas e cumpridas.

A falta de precedentes dificilmente se pode exagerar: fosse qual fosse o campo em que os Gregos introduziram alterações, não importa qual a razão, raramente tiveram modelos para imitar ou melhorar. Em numerosos aspectos da sua vida se verifica esta situação de originalidade compulsiva, por assim dizer: no individualismo da sua poesia lírica; na sua nova arquitectura civil; em Hesíodo — quer o Hesíodo da *Teogonia*, quer o de *Os Trabalhos e os Dias* — com a sua rara presunção que o (ou os) levou a intrometer-se nas tradições relativas aos deuses e a julgar o comportamento dos governantes terrenos; nos filósofos especulativos, que começaram a perscrutar, por sua própria autoridade e baseados apenas nas suas faculdades mentais, a natureza do universo; e na política, onde a originalidade é mais facilmente menosprezada. No exemplo do legislador acerca de quem mais coisas sabemos, Sólon, ela esteve presente na própria acção que o conduziu a essa posição. A luta de classes em Atenas chegara a um impasse e, em 594, Sólon foi *escolhido*, por acordo, e encarregado da tarefa de reformar o Estado. Eis o essencial: foi escolhido pelos próprios Atenienses, por sua própria iniciativa e autoridade, porque era respeitado devido à sua sabedoria e integridade. Não foi «chamado» nem tinha vocação. E não se apoderou do poder como um tirano.

Sólon, como os outros legisladores, concordava em que a justiça provinha dos deuses, é certo, mas não se reclamava de uma missão divina ou mesmo, em sentido determinante, de ser guiado pelos deuses. «Dei ao povo tanta honra como lhe é suficiente», escreveu num dos seus poemas. E no tocante aos que detinham o poder: «Fiz por que não sofressem nenhuma injustiça, mantive-me de pé colocando o meu forte escudo diante de ambos os bandos e não permiti que nenhum deles vencesse contra a justiça». Superficialmente, poderá parecer que existe uma semelhança com o preâmbulo do célebre código de Hammurabi, escrito um milénio antes; o rei de Babilónia dizia também que o seu objectivo era «fazer reinar a justiça no país, destruir o mal e os malvados, de modo a que os fortes não oprimissem os fracos». Porém, as diferenças são muito mais consideráveis e ricas de consequências. Em primeiro lugar, está

a qualidade secular da codificação grega, enquanto que Hammurabi actuava em nome dos deuses. E, depois, o ponto decisivo é que o rei oriental legislava para os súbditos, e o legislador grego estabelecia regras pelas quais a comunidade devia reger-se. Com efeito, Sólon, depois de terminar a sua obra, deixou Atenas por dez anos, para que a comunidade pudesse experimentar o seu programa sem preconceitos; temia que o seu grande prestígio pudesse exercer pressão no juízo que teriam de fazer.

Num sentido, Sólon falhou. Não solucionou as dificuldades económicas que estavam na base da luta civil e, passada uma geração, a tirania, que procurou erradicar, chegou a Atenas. Não obstante, Sólon ficou na memória dos atenienses posteriores qualquer que fosse o seu partido, como o homem que os colocara por fim na senda da grandeza. Aristóteles, ao resumir a obra de Sólon, no seu breve relato da constituição ateniense, escolheu os seguintes três aspectos mais cruciais: abolição da escravatura por dívidas, criação do direito de uma terceira parte para fazer justiça no tribunal a favor de uma pessoa agravada, e a introdução de apelos a um tribunal popular. Todos três tinham um ponto comum: eram passos que visavam fazer progredir a ideia (e a realidade) de comunidade, protegendo a maioria mais fraca contra o poder excessivo e, por assim dizer, extra-legal da nobreza. Ou, por outras palavras, acabavam com os «furos» à lei, uma ideia que acabaria por vir a ser a definição grega da organização política civilizada. Mais do que isso: eram também passos para a igualdade perante a lei, que os Atenienses do período clássico consideraram a principal característica da democracia.

O papel do grande Ateniense e tirano Pisístrato foi paradoxal neste desenvolvimento. Pela sua própria existência como tirano, contrapunha-se à ideia de governo através de leis. Por outro lado, os escritores posteriores louvaram-no, ao mesmo tempo que condenavam a tirania como instituição, porque, na prática concreta, «pretendeu governar consoante as leis, sem se conceder quaisquer prerrogativas» (Aristóteles, *Const. de Atenas* XVI 8). Isto não será literalmente verdadeiro, mas também não é totalmente falso. Usando técnicas diferentes e, actuando, sem dúvida, por razões diferentes, Pisístrato, no entanto, conduziu Atenas durante muito tempo pelo caminho que Sólon traçara. Sendo ele próprio membro da nobreza (indicava como seu antepassado, Nestor, rei homérico de Pilos), recusou fazer o jogo da nobreza contra os camponeses e os desfavore-

cidos. Na verdade, sendo um tirano, conseguiu realizar aquilo que Sólon não fizera e, foi durante o seu reinado que os camponeses alcançaram finalmente uma posição segura e independente no território, com a ajuda financeira quando requerida, que a luta civil se atenuou e que o monopólio político das famílias aristocráticas foi eliminado de uma vez por todas. Os nobres continuaram a manter os cargos civis e militares mais importantes — como também o fizeram pelo século seguinte sob a democracia —, mas as circunstâncias e a psicologia sofreram uma alteração radical. Eram agora, cada vez mais, servidores do Estado, instrumentos do direito, e não arbitrários detentores do poder; da mesma maneira que as pessoas comuns eram agora homens genuinamente livres, não mais ameaçados pela escravidão por dívidas ou por uma justiça totalmente controlada por uma classe. As duas facções estavam muito longe de ser iguais mas, pelo menos, as diferenças entre elas tinham sido reduzidas a uma escala e proporção manejáveis.

Pisístrato esteve no poder de 545 (após um ou dois breves espaços de tempo antes disso) até à sua morte em 527, tendo-lhe sucedido seu filho mais velho Hípias, que foi expulso em 510. Durante trinta anos, houve um governo pacífico, um período em que Atenas cresceu rapidamente em poder e riqueza e quando surgiram muitos novos sinais visíveis deste crescimento e do espírito de comunidade — poder-se-ia quase dizer «nacionalismo» — que o acompanhavam: sobretudo em obras públicas e em grandes festivais religiosos. Mas, em 514, o irmão mais novo de Hípias, Hiparco, foi assassinado por um rival despeitado num caso amoroso com um adolescente, e a tirania depressa se transformou num despotismo cruel e foi derrubada. De uma ou de outra maneira, esta história repetiu-se em muitas cidades gregas, desde o final do séc. VII até fins do séc. VI. A tirania nunca se estabeleceu com tanta segurança que não caísse facilmente no emprego da força bruta por causa de qualquer incidente, ou então, por razão nenhuma, e, por conseguinte, o tirano era habitualmente destronado. A instituição tendia, pois, a ser efémera (com a notável excepção da Sicília). Mas o seu significado histórico não pode ser julgado pela sua duração, porque a tirania foi muitas vezes a característica decisiva no estádio de transição do poder pessoal, familiar, da nobreza para a cidade-estado clássica.

Não se tratava de uma questão de intenção ou propósito. Nenhum tirano, nem mesmo Pisístrato, se viu a si mesmo como o portador do destino histórico dos gregos, como o precursor da democracia ateniense ou de outra coisa qualquer (como também acontecera com Sólon). Queriam poder e êxito, e, se fossem inteligentes e disciplinados, como Pisístrato, adquiriam-no, promovendo as suas comunidades. Sólon pode ter pensado que se «manteve de pé colocando o seu forte escudo diante de ambos os bandos», mas foram Pisístrato e Hípias que, na realidade, tiveram a força necessária. Sólon foi seguido pela retomada da antiga guerra civil; Hípias, depois de uma breve luta que durou menos de dois anos, foi seguido por um Estado inteiramente novo, democrático.

Isto foi em Atenas. A evolução noutras cidades enveredou por outros caminhos: a irregularidade do desenvolvimento já assinalada permaneceria uma característica da história da Grécia, em todas as épocas. As regiões mais atrasadas, como a Etólia ou Acarnânia, dificilmente foram afectadas por toda esta tendência; e, de qualquer modo, pouco contavam (a não ser como força humana disponível para a guerra e a pirataria). Esparta seguiu o seu próprio caminho; as cidades sicilianas igualmente, cada qual em virtude de circunstâncias especiais — a presença de uma população servil subjugada ou a constante ameaça de uma potência externa como Cartago. Por vezes, como em Corinto, a nobreza permaneceu suficientemente forte para impor uma oligarquia, durante um período de tempo muito longo. E, em muitas partes da Grécia, a luta entre «os poucos» e «os muitos» (na sua própria maneira de falar) nunca cessou permanentemente. No entanto, pode fazer-se a generalização de que, pelo final do período arcaico e, particularmente, onde existira uma fase de tirania, a forma de governo, quer mais democrático ou mais oligárquico, se encontrava num nível de sofisticação política diferente de tudo o que antes tivera lugar. Este foi o período em que alguns gregos conseguiram um compromisso exequível entre as exigências antagónicas e, falando historicamente, muitas vezes irreconciliáveis, de obrigação social e liberdade pessoal; em que efectivamente se pode dizer que eles descobriram a ideia de liberdade, enquanto distinta do poder pessoal, fundamentalmente associal, dos chefes homéricos, do privilégio das famílias aristocráticas ou da anarquia dos piratas. As imperfeições e os erros, durante a caminhada e no produto final, não podem diminuir a proeza.

A nova liberdade e o novo tipo de comunidade baseavam-se na independência económica, para a maioria dos homens, na agricultura, para o resto, no comércio e manufactura ou nas artes. Sempre que a escravidão por dívidas e outras formas de trabalho dependente foram abolidas, tornou-se necessário recorrer a uma nova fonte: o escravo móvel, quer o grego cativo ou, com crescente frequência, o bárbaro. O século sexto foi também o ponto de viragem neste fenómeno. A primeira indicação que temos de instituições democráticas encontrava-se num texto fragmentário da ilha de Quios, datado entre 575 e 550. Foi igualmente Quios que, segundo uma vaga, mas muito insistente, tradição grega, começou a comprar escravos aos bárbaros. Não se pode afirmar que isto seja exacto historicamente, mas como símbolo é perfeito. Afinal, Atenas viria a ser o estado da Grécia clássica com maior grau de escravatura. Por conseguinte, o paradoxo final da história da Grécia arcaica é o facto de a liberdade e a escravatura caminharem de mãos dadas.

A comunidade, a religião e o pan-helenismo

Então, como hoje, o sinal externo visível desse aumento de prosperidade e de maturidade política, era o templo. As origens do templo grego perdem-se na Idade das Trevas; geralmente não existem vestígios de templos de madeira ou de tijolo, e os primeiros templos de pedra datam apenas do século sétimo. Começam, então a surgir em ritmo acelerado, à medida que se desenvolvia a habilidade técnica e, o que é mais importante, à medida que o poder aumentou ao ponto de mobilizar os recursos necessários, em homens e material — tarefa ingente para comunidades pequenas com populações primariamente agrárias, dispondo de fracos transportes e ferramentas primitivas. O ímpeto deve ter sido forte e não causa surpresa que os grandes tiranos, de modo especial, tivessem sido grandes construtores de templos. Existe a tentação de estabelecer um paralelo com os monarcas medievais e as suas catedrais, mas isso é erróneo, porque, em princípio, o templo era uma casa de um deus, e não um local de culto. Os rituais pelos quais se dava graças aos deuses do Olimpo, se lhes faziam súplicas ou se apaziguavam não requeriam um templo, mas um altar. Havia altares por todos os lados, nos lares e nos campos, nos locais de assembleias, fora dos templos — por toda a

parte, mas raramente dentro de um templo, ou existia uma imagem dele no estádio ou no teatro; mas, mais uma vez, nada se passava dentro do próprio templo.

Em certo sentido, o templo era um monumento à comunidade, uma demonstração notável da sua grandeza, força e, sobretudo, autoconsciência. Nem os próprios tiranos construíram palácios ou túmulos grandiosos para sua autoglorificação; Pisístrato viveu na Acrópole durante algum tempo, mas o seu «memorial» era ali o templo de Atena Parthenos (destruído pelos Persas em 480 e, depois, substituído pelo Parténon). Este facto, assim como a Casa da Fonte, revela até que ponto a comunidade Grega progredira como uma força viva de tal modo que mesmo um tirano se curvava perante ela, e quão diferente era a sua política da dos Estados Micénicos e do Próximo-Oriente, por um lado, e, por outro, da sua própria «época heróica». Os heróis de Homero continuavam a viver nos relatos dos seus feitos e proezas; os homens, agora, imortalizavam-se através de edifícios públicos — de forma colectiva, mais do que individual.

Não quer isto dizer que não houvesse também um sentimento religioso. A dificuldade reside em tentar discernir os seus elementos numa dada acção ou padrão de comportamento. A palavra grega para «sacerdote» é *hieréus* e aquilo que nela mais ressalta é que era aplicada ao que hoje chamamos leigos, funcionários do Estado, cuja função era executar os rituais e que careciam de qualquer preparação especial, inspiração ou santidade, que, nas religiões modernas (ou em muitas das antigas), se associam aos sacerdotes. Eram funcionários, exactamente como os generais, os tesoureiros ou os comissários de mercado, com as mesmas origens familiares, riqueza, experiência, com os mesmos cargos e rotação de mandato, tal como os outros. As leis pelas quais se regiam eram também estabelecidas pelo Estado, através dos seus órgãos regulares. Grande parte da codificação de Sólon, por exemplo, não visava medidas constitucionais ou económicas, mas pormenores minuciosos do sacrifício. Mesmo quando, como no culto de Deméter, em Elêusis, no canto sudoeste de Ática, a administração do culto era uma prerrogativa de duas antigas famílias aristocráticas, os Eumólpidas e os Kerikes, eles continuavam a ser funcionários e não uma casta sacerdotal hereditária, como os Magos ou Brâmanes.

Tudo isto se pode fazer remontar directamente àquilo que se encontra nos registos mais antigos dos Gregos. Nos

poemas homéricos, Nestor ou Agamémnon eram quem fazia os sacrifícios, na sua qualidade de governantes e chefes de famílias. Agora, o Estado substituíra os príncipes no poder e, consequentemente, retirara-lhes também as funções sacerdotais. Por vezes, subsistia uma «recordação» do passado, como no caso dos dois reis de Esparta, que eram os principais funcionários religiosos do Estado; ou em Atenas, onde o mais alto funcionário do culto era um dos nove arcontes, eleitos anualmente, vulgarmente chamado «rei». Além disso, assim como o Estado subsumia uma variedade de grupos menores que desempenhavam funções públicas, assim também a religião era praticada a esses níveis. Havia altares em todas as casas gregas, havia os santuários das freguesias (*demos*), e havia inúmeras organizações privadas, cada uma votada ao culto de um deus ou de um herói divino, como Héracles ou Aquiles. Nas classes mais baixas, o ritual competia também a leigos.

Entre os factores que possibilitaram semelhante padrão, estava o persistente antropomorfismo da religião grega, com o seu acento mais neste mundo do que numa vida futura. Na medida em que os deuses eram como os homens, as relações entre os homens e os deuses tinham uma faceta familiar, de um *quid pro quo*. E assim como as relações humanas eram mais satisfatórias, quando regidas por leis e cerimónias reconhecidas, assim também as relações com os imortais. A original diferença entre os dois conjuntos de leis era que as religiosas eram mais convencionais, menos racionais, no sentido de que, não se dando a conhecer a razão exacta em cada caso particular, não se conseguia pessoalmente a explicação pela lógica habitual. Por exemplo, por que razão se centrava o culto a Deméter em Elêusis? A quem quer que fizesse esta pergunta, ser-lhe-ia narrada uma história (a versão mais bela é a do «hino» a Deméter, um dos chamados «Hinos Homéricos»); Deméter vagueava pelo mundo, à procura da sua filha Perséfona, que fora raptada por Hades, e chegara disfarçada a Elêusis, etc. A cada local sagrado e a cada acto sagrado correspondia uma história — um mito. O mito «explicava» o ritual. Tomava o lugar da teologia, por assim dizer, e era acessível a todos.

O produto final não era muito limpo. O mais longo dos Hinos Homéricos refere-se a Apolo e contém duas partes diferentes que são incoerentes, se não inconsistentes, ligando uma o deus a Delfos, a outra a Delos, que eram os seus dois santuários mais importantes. Inconsistências parecidas

podem repetir-se aos milhares, como qualquer um pode verificar ao consultar qualquer manual moderno de mitologia grega. Uma sucessão de praticantes leigos, em centenas de comunidades autónomas, espalhadas numa vasta área, e utilizando frequentemente mitos transmitidos por via oral, teria introduzido uma confusão suficiente, no decurso de três ou quatro séculos, sem a interferência de interesses específicos. Mas estes estavam longe de ser raros. Elêusis, por exemplo, fora uma comunidade independente; depois, foi incorporada por Atenas, pelos fins do século sétimo, após o que Atenas se apropriou com êxito do culto e do prestígio a ele inerente, entre os Gregos. Todos os Gregos reconheciam e honravam o panteão, mas cada cidade possuía a sua divindade-patrono, e as suas particulares afinidades com certos deuses e semi-deuses individuais, da mesma maneira que cada deus tinha o seu santuário favorito. Por conseguinte, cada cidade adorava Zeus, Apolo ou Deméter, como prerrogativa particular. Não havia «igreja-mãe», nem sacerdócio nacional, nem autoridade central ou ritual, para não falar de doutrina.

A complexidade não pára aqui. A religião era assunto do Estado ou da comunidade, mas estes nunca detinham o seu monopólio. O Estado, qualquer que fosse a sua forma, não podia controlar os deuses de maneira a impedi-los de comunicar directamente com os indivíduos, em vez de ser «através de canais». De uma forma notável, comunicavam com toda a gente: todos sonham. Todos igualmente observam os voos das aves, os relâmpagos, o brilho das chamas e outros fenómenos «naturais». Contudo, poucos os sabiam interpretar correctamente: o próprio deus escolhia quem havia de ouvir a sua mensagem e compreendê-la. O vidente ou adivinho tendia a ser um indivíduo especial (desde os poemas homéricos até ao fim da civilização grega), cuja habilidade era esotérica e mística, cujo poder e sucesso não dependiam de nenhum cargo que ocupasse, mas do teste puramente pragmático de encontrar ou não seguidores, homens ou comunidades inteiras, que aceitavam o seu conhecimento secreto, e com base nele agiam.

Por vezes, os dois aspectos da religião combinavam-se. Os sacerdotes oficiais de Delfos eram administradores leigos, segundo o modelo normal; porém, a posição excepcional desse santuário provinha do seu oráculo, do próprio Apolo, que respondia a perguntas, falando através de uma mulher chamada Pítia ou Pitonisa, que, em sentido estrito, era um «medium». Outros cultos encontraram combinações diferentes. O Elêusis era um culto de mistérios (termo técnico grego), abrangendo não apenas a procissão pública habitual, orientada por funcionários públicos, mas também um rito de purificação e uma iniciação secreta final.

O politeísmo tende sempre a ser pragmático. Quando um santuário como Delfos demonstra ser autêntico, o seu apelo transcende rapidamente a sua esfera geográfica e política imediata. Segundo a tradição, Delfos era habitualmente consultado acerca da fundação de colónias, e isso faz com que o seu carácter pan-helénico remonte a meados do século oitavo. Contudo, grande parte da tradição constitui, obviamente, invenção posterior e existem, também, provas arqueológicas consideráveis para sugerir que Delfos foi um santuário bastante restrito durante o século oitavo, adquirindo depois uma importância rápida e tornando-se verdadeiramente pan-helénico no século seguinte. Logo que alcançou esse estatuto, algumas (de modo nenhum, todas) das novas colónias que não tinham sido objecto da sanção délfica obtiveram-na retrospectivamente — fornecendo mais um exemplo do elemento lendário que é tão forte nas «tradições» relativas ao início do período arcaico. Em contrapartida, um outro tipo de santuário pan-helénico remonta ao princípio do século oitavo; a data tradicional da fundação dos Jogos Olímpicos em honra de Zeus é 776, havendo razões para crer que se trata de uma data exacta, a primeira data assinalada na história dos Gregos.

Delfos e Olímpia tornaram-se proeminentes, o primeiro como oráculo, a outra como centro de festivais (todos os quatro anos). Mas não eram únicos. Os Gregos percorriam longas distâncias para consultar o oráculo de Dodona no Epiro, por exemplo, ou em Claros na Ásia Menor, assim como vinham de toda a parte para participar ou simplesmente observar as várias competições dos Jogos Píticos em Delfos, ou os Jogos Ístmicos e Nemeus, ambos próximos de Corinto. Muitos outros poderiam ainda ser nomeados, mas, de modo geral, careciam do sabor pan-helénico, que só poucos possuíam. Era nesta esfera e na poesia, teatro, arquitectura, escultura e atletismo que a tal se associavam, que se pode falar de um autêntico pan-helenismo já existente no período arcaico. E só nesta esfera — nem mesmo a religião conseguia esbater o particularismo dos Gregos e a notável indiferença e até hostilidade recíproca, que eram suas concomitantes. Raramente os Gregos demonstraram relutância em escravizar outros Gregos ou em guerrear entre si. Aliás, a sua religião não era de paz: os deuses do

Olimpo era um conjunto de brigões que tinham alcançado o poder por meio de uma luta especialmente violenta com os seus predecessores, os Titãs, e incluíam no seu número Ares, o deus da guerra, enquanto que Eiréne era apenas uma entre a multidão de divindades femininas que serviam os poderosos deuses. Antes de se empreender uma guerra, consultavam geralmente Apolo em Delfos, mas não está registado que ele alguma vez tenha recomendado a paz como um bem, embora, por vezes, advertisse contra alguma iniciativa determinada por seus méritos.

Seria ingénuo acreditar que um Estado, determinado a invadir um vizinho, fosse facilmente dissuadido pelas «expressões tortuosas e ambíguas» de um oráculo, como Ésquilo as caracterizou. A guerra e a paz eram geralmente motivadas por razões mais profanas. Com efeito, na época arcaica, os tiranos constituíram o factor mais poderoso para a paz. Como a sua posição na própria cidade nunca era muito estável, temiam a guerra com o estrangeiro e, geralmente, conseguiam evitá-la, protegendo-se com uma rede de alianças recíprocas, cimentada habitualmente por meio de casamentos dinásticos. E, no entanto, seria errado, assumir o ponto de vista puramente cínico de que os sacerdotes de Delfos não possuíam inteligência ou influência política. Nenhuma sociedade entra num jogo sem sentido como esse, durante três ou quatro séculos, e paga, além disso, muito por ele (como a enorme acumulação de tesouros em Delfos testemunha tão eloquentemente). Sejamos ou não capazes de compreender a sua psicologia, os Gregos, salvo muito raras excepções, tomavam Delfos a sério. Mas inseriam-no também no seu ritmo. A desordem e as muitas contradições dos seus mitos e rituais pertenciam à mesma categoria. Perturbam o estudioso moderno, mas também perturbavam alguns estudiosos antigos, como Xenofonte, Heródoto ou Platão, cada um a seu modo. Contudo, poucos *estudavam* os mitos; os restantes cumpriam os ritos e era o suficiente.

CAPÍTULO IV

A CIDADE-ESTADO CLÁSSICA

A palavra grega *polis* (da qual derivam palavras como «político») no seu sentido clássico significava um «estado que se governava a si mesmo». Contudo, como a *polis* era sempre pequena em área e população, por convenção muito antiga veio a denominar-se «cidade-estado», prática que continha implicações erróneas. A maior de todas, Atenas, era de facto um estado muito pequeno, segundo os padrões modernos — cerca de 1500 quilómetros quadrados, o que equivale, mais ou menos, a Dorset, Derbyshire ou ao Grão Ducado de Luxemburgo — e chamar-lhe *cidade*-estado, confere-lhe um realce duplamente erróneo: ignora a população rural, que constituía a maioria dos cidadãos, e sugere que a cidade governava o campo, o que não é exacto. E Atenas, na extensão e qualidade da sua urbanização, situava-se num dos extremos do espectro grego, juntamente com um número relativamente pequeno de outros estados. No outro extremo, colocavam-se muitos outros que não eram cidades, embora todos possuíssem centros cívicos. Quando Esparta, por exemplo, derrotou em 385 Mantineia, então a cidade predominante da Arcádia, as suas cláusulas foram que a «cidade» fosse arrasada e o povo regressasse às aldeias onde anteriormente tinha vivido. Segundo o relato de Xenofonte, o infortúnio causado foi apenas político e psicológico: os habitantes da «cidade» de Mantineia eram proprietários de herdades, que preferiam viver em conjunto no centro, longe das suas fazendas, num estilo de vida semelhante ao descrito nos poemas homéricos e que nada tinha a ver com o da vida da cidade.

Para se ver quão diminuta era a escala, indicam-se alguns números apenas estimativos, visto não ser possível

conhecer os números exactos. Quando a população de Atenas atingiu o auge ao estalar a Guerra do Peloponeso em 431, o seu total, incluindo mulheres e crianças, homens livres e escravos, era cerca de 250 000 ou 275 000. Com a possível excepção de Siracusa que, por vários motivos, não pode ser alvo de comparação, nenhuma outra *polis* grega alcançou jamais estes números antes do período romano, que alterou totalmente as circunstâncias. Corinto pode ter contado 90 000, Tebas, Argos, Córcira e Acragas, 40 000-60 000 cada, e as restantes diminuíam, muitas para 5000 e outras para menos. O espaço era igualmente compacto, salvo poucas excepções que não permitem generalizações — Esparta que ocupou a Messénia, ou Siracusa e Acragas que absorveram territórios limítrofes na Sicília.

No entanto, os Gregos não hesitavam em denominar Esparta ou Siracusa como *polis*, embora a última fosse governada por «tiranos» durante grande parte do período clássico, época em que a *polis* e os tiranos chegaram a ter virtualmente conotações contraditórias. Também não negaram a designação àquelas regiões atrasadas, em que a civilização e organização política eram ainda tão rudimentares que mais se assemelhavam às da época da Ilíada que às suas contemporâneas. Nos tempos antigos, escreveu Tucídides (I 5), a pirataria em terra e no mar era entre os Gregos uma honrosa ocupação, tal como entre os bárbaros, e «mesmo hoje em dia, muitos helenos vivem do mesmo modo: os Lócrios de Ozólia, os Etólios e Acarnanes e outros ainda desta região do Continente». E, obviamente, a palavra *polis* não diferenciava a estrutura de governo; nada implicava acerca da democracia, da oligarquia ou mesmo tirania, como igualmente acontece com a palavra «estado».

Por muito frouxo que, às vezes, tenha sido o uso, nunca ultrapassou certos limites. A sua máxima extensão era equiparar a *polis* a qualquer comunidade grega independente (ou a alguma que tivesse perdido a independência temporariamente). *Polis* não se aplicava a uma liga de estados, por muito voluntária que tivesse sido a aliança; nem a uma região como a Arcádia, que tinha uma espécie de existência autónoma (embora abstracta), mantida por mitos comuns, pelo culto e dialecto, mas que não era um organismo político; nem, salvo raras excepções, a estados bárbaros. Todos estes, aos olhos gregos, eram, cada um à sua maneira, algo de essencialmente diferente da comunidade política autência, e a dimensão constituía factor importante de dife-

rença. Consideravam a sua densidade territorial e demográfica, não como mero acidente histórico ou geográfico, mas como uma virtude. Segundo as palavras de Aristóteles (*Política*, VII 1326 b), «Um estado composto por muitos... não poderá ser uma verdadeira *polis*, porque dificilmente possuirá uma verdadeira constituição. Quem poderá ser o general de uma massa tão vasta? E quem poderá ser arauto, a não ser Estentor?» A *polis* não era um local, embora ocupasse um território definido; eram as pessoas actuando concertadamente e que, portanto, tinham de reunir-se e tratar de problemas face a face. Era uma condição necessária, embora não a única, de auto-governo.

Idealmente, a auto-suficiência era outra condição para uma verdadeira independência. Admitia-se que esta raramente se poderia alcançar, se é que alguma vez, porque os recursos materiais não estavam distribuídos com equilíbrio (basta mencionar o ferro), mas, dentro dos limites impostos pela natureza, muito se podia realizar em ordem a esse objectivo. E, mais uma vez, tudo dependia em parte, do tamanho — a *polis* não podia ser tão pequena que não tivesse a mão-de-obra suficiente para satisfazer as exigências de uma vida civilizada, incluindo as necessidades de defesa. Havendo um número adequado, a questão residia em ter regras adequadas de conduta e de organização conveniente da vida social. E o acordo acabava aí. A resposta de Atenas e a de Esparta foram radicalmente diferentes. Em Atenas, — tomando esta cidade-estado apenas como exemplo — a resposta também não era simples, daí, o longo e complicado debate político que aí se processou.

O debate decorria no interior de um pequeno círculo restrito dentro da população total, porque a *polis* era uma comunidade exclusiva. Nos meados do século quinto, os Atenienses adoptaram uma lei que restringia a cidadania aos filhos legítimos de casamentos em que ambos os progenitores fossem também cidadãos. Era uma medida extrema, que talvez se não tenha mantido por muito tempo nem se tenha repetido com frequência noutros estados, mas a ideia subjacente era bastante característica. Tinha havido uma época, duas ou três gerações antes, em que os aristocratas gregos angariavam muitas vezes os casamentos dos filhos fora da comunidade, por vezes, até com bárbaros (mas, neste caso, apenas a nível de chefes). Péricles era um descendente, na quarta geração, de uma aliança externa; a sua bisavó fora filha do então tirano de Sícion; ao passo que o seu adversário político, Címon, era neto,

pelo lado materno, de um rei da Trácia, chamado Olorus. Ora, na época de Péricles, Atenas declarava tais casamentos ilegais e considerava bastardos os seus filhos.

Em certo sentido, a palavra «cidadão» tem pouco conteúdo, embora tecnicamente correcta; não possui — pelo menos, actualmente — todo o peso implícito em ser membro de uma *polis*-comunidade. E se alguém não nascia dentro da comunidade, era quase impossível ingressar nela. Não existia processo normal de naturalização, nem mesmo num estado como Atenas que acolhia bem os emigrantes de outras cidades gregas, lhes concedia liberdade razoável, oportunidades, e os aceitava socialmente. Só por acção formal da assembleia soberana um estrangeiro se podia tornar cidadão de Atenas, e está provado que se tornavam necessárias considerações especiais, antes de a assembleia se persuadir. Não era suficiente, por exemplo, ter nascido em Atenas, ter servido no seu exército, comportar-se honesta e lealmente, se os respectivos pais não fossem cidadãos. Escusado será dizer que, quanto mais xenófobos eram os estados, tanto mais fechados se mostravam. Abrir totalmente as portas era sinal de alguma deficiência, e não é pura coincidência que, pelos finais do século quarto, algumas cidades-estado fossem obrigadas a vender cidadanias, para obter fundos, precisamente no período em que a *pólis* clássica era um organismo em decadência, para não dizer moribundo.

Por conseguinte, nas cidades-estado mais urbanizadas e mais cosmopolitas em particular, a minoria constituía a comunidade propriamente dita. A maioria compreendia os não-cidadãos (evita-se a designação «estrangeiros», visto que muitos eram gregos), dos quais, aqueles que mais permaneciam se denominavam «metecos», em Atenas e noutros lugares; os escravos, uma classe ainda mais numerosa e, em sentido fundamental, todas as mulheres. Quaisquer que fossem os direitos — e isso dependia inteiramente dos poderes do estado — sofriam de várias incapacidades em relação aos cidadãos, mas, ao mesmo tempo, estavam totalmente sujeitos à autoridade do estado em que residiam. Nesse ponto, a sua situação não era diferente da dos cidadãos, porque, em princípio, o poder da *polis* grega era total: era a fonte de todos os direitos e obrigações, e a sua autoridade abrangia todas as esferas do comportamento humano, sem excepção. Havia coisas que o estado grego habitualmente não fazia, como fornecer uma educação avançada ou controlar as taxas de juro, mas mesmo então o seu

direito de intervir nunca era posto em causa. Só que decidia não o fazer. A *polis* era ineluctável.

Surge então a pergunta: se a *polis* tinha assim uma autoridade ilimitada, em que sentido é que os Gregos eram livres, como julgavam ser? Até certo ponto, a resposta era dada pelo epigrama: «A lei é o rei». A liberdade não se equiparava à anarquia, mas a uma existência ordenada, dentro de uma comunidade que era governada por um código estabelecido, por todos respeitado. Por isso se lutara durante grande parte do período arcaico, primeiro contra os privilégios tradicionais e o monopólio do poder que a nobreza detinha, depois, contra o poder incontrolado dos tiranos. O facto de a comunidade ser a única fonte da lei era uma garantia de liberdade. Nisto, todos estavam de acordo, mas a tradução do princípio para a prática era outra coisa; os gregos clássicos debatiam-se com uma dificuldade que tem, desde então, persistido na teoria política, sem encontrar solução estável. Até que ponto era livre a comunidade para alterar as leis estabelecidas? Se as leis pudessem ser mudadas à vontade, isto é, por qualquer facção ou grupo que dominasse a comunidade em dada altura, isso não equivalia à anarquia, à eliminação da estabilidade autêntica e da segurança implícitas na doutrina de que a lei era soberana?

Posto assim, o problema é demasiado abstracto. Na vida real, a resposta dependia normalmente dos interesses dos respectivos protagonistas. O século sexto assistiu à emergência, em muitas comunidades, do povo comum como uma força política e, contrariando a sua vontade de participar em pleno no governo, depressa se erigiu a defesa da santidade da lei, de um código que, embora reconhecesse a todo o cidadão o direito a um julgamento justo, ou a uma certa participação na governação, ou mesmo o direito de voto e a outras características inegavelmente novas e importantes da organização social, restringia, no entanto, os cargos civis e militares elevados e, portanto, a política, a homens bem nascidos e de fortuna. A *Eunomia*, o estado bem organizado e regido pela lei, fora em tempos um slogan revolucionário; agora, equivalia ao *status quo*. O povo correspondia com a *isonomia*, igualdade de direitos políticos, e, uma vez que o povo era a maioria numérica, a *isonomia* conduzia à *demokratia*. Por outras palavras, de quem era a lei que iria ser soberana?

O mal-estar latente, sem dúvida, devia-se a que o sentido de comunidade, forte como era, esbarrava na grande desi-

gualdade que prevalecia entre os membros. A pobreza estava largamente espalhada, o nível de vida material era baixo e havia uma clivagem profunda entre os pobres e os ricos, facto sabido e relatado por todos os escritores gregos preocupados com a política. Em toda a história têm existido situações semelhantes; aquilo que, na Grécia, lhe conferiu um giro incomum foi a cidade-estado, com a sua intimidade, a sua ênfase na comunidade, na liberdade e na dignidade do indivíduo, que iam a par com a cidadania. O cidadão sentia que podia fazer reivindicações à comunidade e que não tinha só obrigações para com ela e, se o regime o não satisfizesse, ele não era relutante em fazer algo a tal respeito — livrar-se dele, se conseguisse. Consequentemente, a linha divisória entre política e sedição era muito ténue na Grécia clássica e, bastantes vezes, a sedição (*stasis*, assim a chamavam os gregos) degenerava em guerra civil implacável.

A descrição clássica de *stasis* extrema é o relato de Tucídides sobre a revolta extremamente brutal que eclodiu em Córcira, em 427. O historiador considera-a explicitamente como um modelo deste mal crónico na sociedade grega. Nada revela melhor a profundeza do azedume do que o facto de ambas as partes terem pedido o apoio dos escravos. Tucídides explica psicologicamente o fenómeno, como tendo as suas raízes na natureza humana. Aristóteles foi quem o ligou, de forma mais estreita e simples, à natureza e à ideia da *polis*. «Falando de modo geral», disse ele na *Política* (V 1301b), «os homens viram-se para a *stasis* por desejo de igualdade». Pela sua própria natureza, a *polis* despertava esse desejo, que, depois, os homens tinham dificuldade em realizar. Daí, a gravidade da luta entre as facções, a frequência e virulência comparativas da guerra civil. Havia excepções, algumas notáveis — Atenas sobretudo e, em certa medida, Esparta — mas pode dizer-se de modo bastante geral que, na *polis* grega, não era tanto a política que causava as divisões mais sérias, mas a questão de quem deveria governar, se «os poucos» ou «os muitos». E o problema complicava-se sempre com assuntos exteriores. com a guerra e ambições imperiais.

Guerra e império

Devido à sua situação geográfica, os gregos continentais estiveram durante muito tempo isentos de pressão es-

trangeira directa, e de ataques. O mesmo se não passou, contudo, com as colónias a oriente e ocidente. Para além de problemas frequentes com povos mais primitivos, como os Citas ou os Trácios, respectivamente a norte e a oeste do Mar Negro, havia a ameaça mais séria dos impérios poderosos e civilizados. Na Ásia Menor, as cidades gregas cairam sob a soberania dos Lídios no século sexto, e depois, sob a dos persas. Na Sicília, foram repetidas vezes invadidas por Cartago, que mantinha um bastião na ponta ocidental da ilha, sem nunca ter conseguido conquistar o resto. (1)

O domínio persa significava pagamento anual de tributo, que era considerável mas não esmagador, passividade nos assuntos externos, e liberdade económica e cultural. Foi ao apoiar os tiranos que a Pérsia mais se imiscuiu na vida interna dos estados gregos, o que acabou por levar à revolta que eclodiu em 500 ou 499, em circunstâncias que estão longe de ser claras. Os Jónios pediram logo auxílio aos gregos continentais e não receberam nenhum, salvo vinte barcos da recente democracia ateniense, e cinco, de Erétria, na Eubeia. Mesmo assim, a Pérsia quase levou uma década a recuperar o total controlo e culminou o seu sucesso com duas invasões maciças da própria Grécia, a primeira em 490, ordenada pelo rei Dario, a segunda em 480, sob o seu sucessor, Xerxes.

Muitas comunidades, à sua recusa em ajudar os Jónios, acrescentaram uma rendição perante os invasores. Foram apelidadas depreciativamente de «medistas» — e mesmo o oráculo de Delfos teve um papel equívoco, na melhor das hipóteses. Os Espartanos, apoiados na Liga Peloponésica, possuíam o único exército poderoso do lado grego, mas, em parte por causa das dificuldades internas, e também devido a uma concepção estratégica falsa, foram lentos na defesa, embora provassem aquilo de que eram capazes, nas Termópilas e, mais tarde, em Plateias. Ficou reservado a Atenas vibrar os golpes mais significativos: Maratona em 490 e Salamina em 480. Este último foi notabilíssimo: persuadidos por Temístocles, os atenienses aumentaram rapidamente a sua frota, saíram da cidade quando os Persas chegaram, deixando que a destruíssem, e, depois, com os seus aliados, esmagaram os invasores numa grande batalha naval. A partir daí, Atenas e, por conseguinte, a história da Grécia clássica, alicerçou-se no domínio dos mares.

(1) Roma não foi factor determinante antes de 300 a. C.

Os Persas tinham sido vencidos a custo; não foram dizimados. Era opinião geral que regressariam para uma terceira tentativa (que, por fim, o não tenham feito deveu-se em grande parte a problemas internos no seu império, que não podiam ter sido previstos). A prudência normal requeria, pois, medidas antecipatórias de conjunto e, uma vez que tinham de ser tomadas no Egeu e na costa da Ásia Menor, mais do que no continente, era natural que se entregasse o comando a Atenas. Organizou-se uma coligação sob a hegemonia de Atenas, com um centro administrativo na ilha de Delos (daí ser denominada pelos historiadores como Liga Délia). Arquitectada pelo ateniense Aristides com base num sistema de contribuições em barcos e marinheiros ou em dinheiro, a Liga afastou a frota Persa do Egeu no espaço de uma década. À medida que o perigo se foi atenuando, renasceu o velho desejo de total autonomia, mas Atenas não permitiu qualquer retirada, esmagando qualquer revolta. Desse modo a Liga tornou-se um império, e o símbolo da transformação foi a mudança da sede e tesouros de Delos, em 454, para Atenas. À excepção de três, todos os estados-membros contribuíam agora com dinheiro e não com barcos, o que significava que Atenas fornecia, dirigia e controlava virtualmente a frota inteira. Para se ter uma ideia da grandeza do contributo anual, diga-se que era aproximadamente igual ao rendimento público ateniense, oriundo de fontes internas.

Durante o quartel seguinte, o Império Ateniense constituiu o facto singular mais relevante na Grécia, e Péricles foi a figura dominante nos assuntos de Atenas. A sua política foi expansionista, embora altamente equilibrada e disciplinada. Reforçou consideravelmente as alianças de Atenas na Trácia e no sul da Rússia, o que teve um significado estratégico, mas, acima de tudo, importante, por serem a fonte das importações cerealíferas vitais de Atenas. Estabeleceu alianças com as cidades da Sicília; tentou, sem sucesso, atacar o Egipto; chegou a acordo com a Pérsia. Porém, as relações de Atenas com Esparta agravavam-se progressivamente. Amigáveis, pelo menos, de maneira formal, nos anos que se seguiram às Guerras Pérsicas, os dois blocos de poder entraram em conflito aberto por volta de 450, com algumas lutas efectivas, e depois voltaram a uma paz incómoda, que durou mais duas décadas. Dois incidentes importantes, relacionados com a esfera de influência de Corinto, em Córcira e Potideia, precipitaram a Guerra do Peloponeso, que durou com algumas interrupções de 431

a 404, acabando com a derrota total de Atenas e a dissolução do seu império. Do lado espartano, Corinto pode ter sido quem mais advogou a guerra, mas, como escreveu o historiador Tucídides (I,23,6), «O aumento do poderio de Atenas, e o alarme que isso inspirava em Esparta, tornaram a guerra inevitável.» Péricles pensava provavelmente o mesmo, porque acumulara uma grande reserva monetária, prática bastante pouco habitual nos estados gregos que, de modo geral, gastavam rapidamente todo o seu rendimento.

Parece que Tucídides terá levado bastante tempo até perceber a causa subjacente da Guerra do Peloponeso; mais precisamente, que existia uma causa profunda, diferente de um ou mais incidentes desencadeados. Foi uma das suas concepções mais originais e arrojadas. A guerra, como toda a gente reconhecia, fazia parte da vida. Platão abriu a sua última e mais vasta obra, *Leis,* com o elogio do antigo 'legislador' de Creta, pela maneira como preparara a comunidade para a guerra, «Visto que, no decorrer da vida, todos têm que fazer a guerra contra todas as outras *poleis*». Isto pode ser um exagero retórico; mas não é uma ironia de Platão. A guerra era um instrumento normal da política, que os Gregos usavam em pleno e com frequência. Não procuravam especialmente a guerra — os heróicos ideais dos poemas homéricos tinham desaparecido por completo — mas também não faziam muito por a evitar. No século IV, houve sinais de enjôo da guerra e até se falou de uma «paz comum» em toda a Hélade. No entanto, disso nada resultou e os estados continuaram a guerrear-se, recriminando os outros sempre que havia guerra e justificando as suas próprias acções simplesmente em termos de necessidade política. Os interesses do estado eram sempre justificação suficiente da guerra ou das negociações diplomáticas e da capitulação (se necessário, mesmo em relação aos persas). A escolha dos instrumentos em qualquer situação dada era discutível só em questão de táctica, de um ponto de vista pragmático e não moral.

Por conseguinte, as causas imediatas da guerra eram tão variadas consoante a política e interesses dos diferentes estados, e os objectivos que prosseguiam em dado momento. Desejo de poderio e engrandecimento, incidentes fronteiriços, enriquecimento material através de saques (com escravos em número elevado), protecção ao fornecimento e transporte de cereal, procura de apoio externo para facções internas — tudo isto entrava em jogo, intensificado pela fragmentação da Hélade, que multiplicava o número de

estados independentes ou que se queriam tornar independentes, em atritos contínuos. Contudo, eram raros os motivos relacionados com comércio, no aspecto de conquista de mercados terrestres e marítimos, como, por exemplo, na guerra entre a Inglaterra e a Holanda, ou com a expansão territorial, incorporação directa de terra conquistada ou a sua exploração económica (por outra forma que não a de prestação de tributo.)

Uma situação particular da Guerra do Peloponeso ilustra bem quer a casualidade da hostilidade armada quer a maneira como se conjugavam motivos típicos, criando conflitos de interesses. Em 426, os Espartanos fundaram uma colónia, por várias razões ligadas com a guerra, em Heracleia na Tráquis, junto ao mar e a alguns quilómetros do desfiladeiro das Termópilas. A colónia entrou logo em perturbação porque, como diz Tucídides (III 93, 2), «os Tessálios que controlavam aquela área..., receavam que se tornasse uma vizinhança poderosa e atacavam constantemente os novos colonos». Na verdade, os Tessálios, fraca federação independente de tribos, eram aliados de Atenas, muito embora Tucídides não aponte o facto como base da sua hostilidade em relação a Heracleia. As suas razões não são mencionadas durante algumas páginas, até que se chega ao ano 424 e à campanha do general espartano Brásidas, que se dirigiu para o norte com 1700 hoplitas para fazer a guerra contra a Tráquis. Ao chegar a Heracleia, Brásidas «enviou um mensageiro aos seus amigos de Farsalo (cidade da Tessália), pedindo-lhes que o conduzissem a ele e ao seu exército através do território.» Os seus «amigos» incluíam um certo número de oligarcas dirigentes, que fizeram como ele pedira. «A maioria dos cidadãos da Tessália», explica depois Tucídides (IV 78), «sempre tinham sido favoráveis aos Atenienses. Se existisse um autêntico governo constitucional na Tessália, em vez do governo consuetudinário de uma clique estreita, Brásidas nunca poderia ter actuado.» Como estavam as coisas, irrompeu justamente a tempo, antes que a oposição se mobilizasse para o deter. Assim, foram os interesses de uma facção interna que decidiram a política, mais do que os compromissos de uma aliança formal externa. E não há razão para se não acreditar em Tucídides que os Tessálios tenham feito a guerra contra Heracleia, simplesmente porque um vizinho poderoso era de recear.

Por outro lado, visto que a guerra era um meio e não um fim, também se tentavam alternativas de paz, que nem sempre falhavam. No fundo, o poder era a maior força para

a paz — primeiramente, o poder dos tiranos, agora, o poder de algumas grandes cidades-estado. A extraordinária capacidade que possuíam para empreender a guerra era ainda reforçada pelo conhecimento geral de que a fariam logo que necessário. Nenhum estado grego, por si só, podia ser fonte de muito poder, mas se este fosse suficientemente grande, bastante persistente, assás unificado e sob uma liderança competente, criaria e sustentaria um bloco de poder. As alianças eram valiosas, sobretudo porque forneciam ao estado mais forte forças auxiliares. No mundo anterior à pólvora, era geralmente o número de homens, devidamente preparados e equipados, que decidia a sorte das batalhas: entre os Gregos, a infantaria de hoplitas, pesadamente armados. Portanto, em parte, a paz era o resultado de pura aritmética. Pelos finais do século sexto, por exemplo, Esparta conseguiu formar alianças com muitos dos estados livres do Peloponeso. Alguns precisaram de ser pressionados, outros não, mas quem poderia dizer que os últimos não eram apenas mais calculistas e prudentes? Por conseguinte, era muito raro haver guerra entre os estados do Peloponeso, até que Tebas esmagou o poderio de Esparta, em 371. Esse golpe depressa se revelou um bem ambíguo, mesmo para aqueles que detestavam Esparta; provocou a emancipação dos hilotas de Messénia, mas levou também a um holocausto de *stasis* e a guerras insignificantes por toda a península. Os cálculos, por assim dizer, tinham-se alterado e, consequentemente, voltou-se a guerrear, para ocupar o vazio de poder que se criara.

Aquilo que os historiadores modernos designam como Liga do Peloponeso foi conhecido pelos contemporâneos com o nome de «Esparta e seus aliados», epíteto mais banal, mas revelador. A verdade é que existia uma rede de tratados ligando cada um dos «estados-membros» a Esparta, e apenas uma coligação muito ténue sob a hegemonia de Esparta. Esta distinção era muito significativa, e preservava a imagem individual que cada estado tinha da sua autonomia numa aliança, podia pretender-se uma entidade igual, totalmente independente, com soberana liberdade de acção; na liga, poderia ser derrotada por votos e perder o controlo das suas próprias acções. É claro que a realidade não coincidia com a imagem: os estados raramente eram iguais, o comércio entre eles raras vezes era livre, mas, por outro lado, nem mesmo Esparta conseguia obter o apoio dos seus aliados sem os consultar e conseguir a sua aprovação para a acção proposta. Apesar de tudo, o mito da independência

era tão forte que, na história grega, as ligas autênticas limitaram-se ou às anfictionias, que organizavam e partilhavam o controlo de certos santuários pan-helénicos, como Delfos, ou a regiões mais atrasadas onde a *polis* não chegou a surgir, ou então, ao exemplo complicado e invulgar da Liga Beócia, em que um único membro poderoso, Tebas, procurava dominar no seu próprio interesse e pagava a sua insistência, tendo que lutar continuamente com os seus vizinhos.

A Liga Beócia mostrava bem a linha ténue que separava aliados de súbditos; porém, só o Império Ateniense, englobando mais de 150 estados membros na Ásia Menor, na região do Helesponto, na Trácia e Ilhas do Egeu, levou ao fim tal redução na Grécia clássica. A partir de 454, não havia qualquer fingimento: a integração era obrigatória e proibida a secessão; os membros pagavam em dinheiro um tributo anual fixo, que Atenas recolhia e gastava como entendia; estes proventos imperiais permitiam a Atenas conduzir uma política externa complexa que, só ela, determinava; e, cada vez mais, os Atenienses se intrometiam nos assuntos internos dos estados-membros, em especial para apoiar e dar força aos elementos democráticos contra os seus opositores oligárquicos. Alguns contemporâneos começaram a referir-se à «cidade-tirano», censura essa que os historiadores de hoje se apressam a repetir, baseados sobretudo em Tucídides. No entanto, é um juízo demasiado unilateral: apenas encara a questão da autonomia da *polis*, ignorando outros valores e aspirações, de modo algum insignificantes. O próprio Tucídides assinalou a amizade da maioria dos cidadãos da Tessália em relação a Atenas, e as provas sugerem que o mesmo se passava com as outras comunidades do Império. Nas lutas infindáveis que subsistiam entre os muitos e os poucos, Atenas punha-se geralmente ao lado dos muitos, que, frequentemente, precisavam desse auxílio para manter a sua posição e que, portanto, achavam que o tributo e certa perda de autonomia eram um bom preço para, em retorno, conservarem um governo democrático no interior, e paz no exterior.

O teste decisivo deu-se com a Guerra do Peloponeso, em que quase todos os estados gregos se envolveram, excepto os das franjas mais externas da Hélade. Constituiu uma guerra quase sem precedentes, em todos os aspectos: no número de participantes (estados e homens), na sua duração e, por conseguinte, no consumo de recursos e na pressão sobre o moral, na importância crucial do poder marí-

timo, e na forma como o teatro efectivo de guerra mudou constantemente, desde a Ásia Menor à Sicília, muitas vezes, simultaneamente em várias regiões muito afastadas. Foi, pois, uma guerra que teve de ser conduzida por ouvido, visto que, nem os estadistas nem os comandantes, tinham precedentes adequados com os quais aprender. Desde que se inventara a formação maciça dos hoplitas, as guerras gregas eram, geralmente, lutas de curta duração durante os meses de estio, culminando num simples recontro de infantaria entre as forças pesadas de ambos os lados, calculadas em centenas ou milhares. Eventualmente, um ou outro dos lados acabava por ceder e fugir e a batalha — geralmente, a guerra — terminava. O inimigo era assolado com a destruição de colheitas; em certas ocasiões, por um cerco, habitualmente sem êxito, a não ser que houvesse traição; havia movimentos de cavalaria — mas o recontro entre os hoplitas era normalmente a única acção decisiva. Para além disto, não havia necessidade de estratégia profunda, grandes exigências de preparação financeira, nada a que se pudesse chamar, com seriedade, logística.

Mas essas guerras tinham lugar entre simples estados, com ou sem o apoio de alguns aliados, com um terreno de combate óbvio para nele se defrontarem. A Guerra do Peloponeso envolveu grandes blocos de estados, uma ampla selecção de áreas de combate, com poucas possibilidades para uma decisão enquanto os dois centros, Atenas e Esparta, permaneceram intactos. A ideia de Péricles era de não encontrar a solução através do recontro de hoplitas, mesmo à custa de deixar que os Espartanos assolassem a Ática repetidas vezes, sem encontrar resistência. Contava com os recursos financeiros de Atenas, com a sua inigualável armada e com a sua superioridade psicológica intangível. Em resumo, possuía uma ideia estratégica, se não um plano, de complexidade notável, e baseava-a na solidez do Império. Tinha razão. Seja qual for a explicação para a derrota final de Atenas, não existia no Império a ânsia de se verem livres do jugo de Atenas. Como é natural, ambos os lados depararam, no decurso de vinte e sete anos, com altos e baixos na fidelidade dos respectivos aliados, e ambos tentaram todo o possível para transtornar as alianças, usando a força, adulação e, sobretudo, o apoio para *stasis*. Brásidas não foi o único a ter «amigos» nos estados aliados da parte contrária. O que é relevante no Império Ateniense não é o facto de ter havido defecções, mas a continuidade de apoio à «cidade-tirano», mesmo na década final, quando

tudo parecia perdido e se poderia esperar que uma *raison d'état* elementar levasse os seus súbditos a negociar com o inimigo.

A verdade é que não existe explicação simples e óbvia para a derrota de Atenas, e é forçoso recordar que a ela quase escapou. A paz de 421 constituiu uma vitória no sentido restrito de que nenhum dos principais objectivos de Esparta foi alcançado. De novo se voltou à guerra e, em 415, os Atenienses optaram por um golpe mais forte, a invasão da Sicília. Redundou num desastre total, e embora a guerra se arrastasse por mais nove anos, essa derrota foi nitidamente o ponto de viragem. No entanto, foi uma derrota que esteve por um fio: uma chefia mais competente teria por certo conseguido que a invasão fosse um êxito, com consequências que, realisticamente, se não podem adivinhar, mas que não podem ser subestimadas. Este fracasso na chefia, reconhecidamente aceite com base na autoridade de Tucídides, era sintomático de declínio muito profundo e geral no comportamento político de Atenas, depois da morte de Péricles, no segundo ano da guerra, e talvez resida aqui a explicação mais comum para a derrota de Atenas. É provável que, em última análise, fosse uma guerra que Atenas podia perder e nunca ganhar de facto, apenas porque — dada a sua dimensão, os seus recursos humanos e materiais, a incapacidade da sua economia e tecnologia rudimentares para se expandirem e a incapacidade de os Gregos ultrapassarem a *polis*, ou, em muitos casos, de nela viverem pacificamente — a vitória final só seria possível a Atenas, se conseguisse reunir toda a Hélade sob o seu império, e, aparentemente, isso estava fora do seu alcance.

A guerra terminou em 404, e a condição mais importante que os Espartanos vitoriosos puseram, foi a dissolução do Império. Por conseguinte, a guerra foi uma catástrofe não apenas para Atenas, como para toda a Grécia: desfez a única via possível para uma certa unificação política, embora, reconhecidamente, uma unidade imposta aos outros por uma cidade ambiciosa. Esparta conduziu a guerra sob o lema de restituir às cidades gregas a sua liberdade e autonomia, mas, na realidade, acabou por, primeiramente, devolver os Gregos da Ásia Menor à soberania da Pérsia (como pagamento do ouro persa de que tinha necessidade para ganhar a guerra); depois, tentando estabelecer um império próprio, com pagamento de tributo, com governadores militares e guarnições, sobre o cadáver do Império Ateniense. O seu esforço incompetente não durou uma década.

Durante o século quarto, o vazio do poder foi constante na Grécia, apesar das tentativas alternativas de Esparta, Tebas, e da própria Atenas, de afirmarem uma certa hegemonia. A resposta final não foi dada por um estado grego, mas pelos Macedónios, sob Filipe II e seu filho Alexandre.

Atenas

Calcula-se que, no início da Guerra do Peloponeso, em 431, um terço ou pouco mais dos cidadãos de Atenas, viviam nas regiões urbanas, proporção que, um século depois, aumentou para cerca de um meio. Os não-cidadãos livres, impedidos pela lei de possuir terras, concentravam-se na cidade e na zona do porto. Grande parte dos escravos também. A consequência puramente demográfica era que Atenas e o Pireu eram mais populosos do que a maioria dos estados gregos no seu todo. Esta característica urbana da vida ateniense teve a maior das importâncias, foi a condição necessária para o poderio e grande parte da glória do estado. Contudo, não deve subestimar-se a tenacidade do apego à terra. Grande número dos habitantes urbanos tinham os seus interesses económicos, no todo ou em parte, na agricultura. Existem provas de que, mesmo no fim do século quinto, três quartos das famílias de cidadãos possuíam propriedade rural, embora nem sempre suficiente para a própria manutenção. Destes os que residiam na cidade eram os mais ricos. Quanto aos agricultores propriamente ditos, na altura em que foram levados para trás das muralhas, no verão de 431, ao prever-se a primeira incursão dos Espartanos, «mostravam-se deprimidos», no dizer de Tucídides (II 16,2) «e sentiam amargura por ter de abandonar as suas casas e santuários hereditários».

Na cidade, viviam umas centenas de famílias de grande riqueza: cidadãos que viviam do rendimento das suas propriedades e, ocasionalmente, do investimento em escravos; não-cidadãos, cuja base económica era o comércio, a fabricação ou o empréstimo de dinheiro. Mediante alguns casos, pode fazer-se uma ideia da escala. O chefe político, que se opôs a Péricles nos primeiros anos, foi Címon, membro de uma das maiores famílias da antiga aristocracia. Segundo Aristóteles (*Const. de Atenas,* XXVII 3), «possuía a fortuna de um tirano, ... sustentava muitos dos elementos do seu *demos,* podendo cada um deles vir diariamente receber o necessário para o seu sustento. Além disso, nenhuma das

suas propriedades estava cercada, de modo que quem desejasse podia tirar dos seus frutos.» Ou havia também Nícias, chefe do exército derrotado na Sicília, de quem se diz que possuía 1000 escravos; ou o indivíduo, cujo nome se desconhece, que especificou em tribunal os seus contributos pessoais para a armada e festivais públicos, durante os últimos sete anos da Guerra do Peloponeso, em cerca de onze talentos, o equivalente aos ordenados anuais de mais de 200 trabalhadores especializados.

Os ricos eram essencialmente donos de propriedades à renda, disponíveis para se dedicarem à política, ao estudo ou à simples ociosidade. Isto era assim para Nícias como para os proprietários absentistas, uma vez que Nícias não empregava directamente os escravos, mas os alugava por uma renda *per diem*, a empreiteiros que detinham as concessões das minas de prata no Láurio. Até mesmo aqueles que, como Cléon, utilizavam os escravos nos seus próprios estabelecimentos industriais, não os arrendando, portanto, no sentido estrito, nem por isso viviam menos no lazer (pelo menos, se o desejassem); os seus negócios, tal como as grandes propriedades agrícolas, eram dirigidos por capatazes ou beleguins escravos. Discute-se o número exacto de escravos existentes em Atenas; é duvidoso que algum contemporâneo pudesse fornecer a quantidade, na falta de qualquer registo ou censo periódico. É provável que fossem entre 60 000 a 80 000, mais ou menos a mesma proporção relativamente à população total do estado, como a que existia no Sul americano, antes da Guerra Civil. As maiores concentrações situavam-se nas minas e no serviço doméstico, sendo os últimos uma vasta maioria de milhares de homens e mulheres improdutivos, na posse de gente rica, porque era a única coisa a fazer. Platão, por exemplo, mencionou cinco criados na sua posse, Aristóteles, mais de catorze, o seu sucessor Teofrasto, sete. Na agricultura e na manufactura, os escravos eram menos em número, sendo excedidos nesses ramos da economia pelos camponeses livres e, provavelmente também, pelos artesãos independentes. Contudo, era nessas áreas produtivas que o significado dos escravos atingia maior alcance, porque libertavam das preocupações económicas, ou até da actividade, os homens que chefiavam politicamente o estado, bem como, em larga medida, igualmente no plano intelectual.

A maioria esmagadora dos Atenienses, quer possuíssem um escravo, dois ou nenhum, tratavam de ganhar a vida, e muitos deles não conseguiam passar de um nível baixíssimo. Havia muitas famílias pobres no campo e, provavelmente, ainda havia mais na cidade. Contudo, durante o período clássico, Atenas não teve de suportar os crónicos conflitos gregos, que derivavam de um campesinato enfraquecido e, muitas vezes, despojado. Além disso, mesmo os pobres tinham frequentemente tempo e oportunidade de participar na vida pública da comunidade, quer na governação (largamente definida), quer na rica actividade festiva, associada aos cultos do estado. Uma das questões fulcrais da história de Atenas é a forma como se introduziram estes excepcionais padrões de comportamento.

Parte da resposta pode encontrar-se na distribuição dos encargos e obrigações militares. Quando se efectivou a guerra com Esparta, o próprio Péricles comandou uma grande invasão — mais correctamente se poderia denominar uma demonstração ou parada — ao território de Mégara, com 13 000 hoplitas, 10 000 dos quais, cidadãos, e os restantes, metecos. Outros 3000 estavam, nesse momento, ocupados com o cerco de Potideia, e os dados disponíveis provam que os dois grupos constituiam, em 431, o contingente total de hoplitas, ou muito aproximadamente. (Os números relativos ao exército, referidos por um escritor como Tucídides, devem ser exactos: os estados gregos não faziam recenseamentos, mas, por razões óbvias, mantinham registos fidedignos das suas forças armadas, que, num estado como Atenas, podiam ser consultados por qualquer cidadão.) O número total de cidadãos masculinos adultos era, por essa época, da ordem de 40 000 a 45 000; por conseguinte, cerca de um terço dos cidadãos (ignorando neste cálculo, os metecos), podiam ser classificados como hoplitas. Admitindo que aqueles que se elevavam um pouco acima da qualificação mínima considerassem isso um incómodo, e que aqueles que ficavam um pouco abaixo podiam agradecer à sorte o escapar por um triz, a proporção oferece ainda uma útil indicação acerca da difusão da riqueza no estado.

Todo o cidadão e meteco era apto para o serviço militar, sendo a Assembleia a determinar a dimensão de cada recrutamento. Contudo, de modo geral, apenas os hoplitas e a cavalaria, isto é , os dois sectores mais abonados, eram chamados. Exigia-se-lhes que fornecessem e mantivessem o seu próprio equipamento, e só recebiam do estado um subsídio *per diem*, durante o serviço (no século quarto, quando o tesouro não podia aguentar o esforço, nem isso sequer). Embora as chamadas levas de tropas ligeiramente armadas fossem recrutadas em certas ocasiões, é exacto

dizer que, em Atenas, o exército, recrutado e não profissional no sentido moderno, era uma instituição restrita às classes alta e média. Em contrapartida, a frota era totalmente diversa e de organização também diferente. O comando dos barcos era atribuído a cidadãos ricos, que se responsabilizavam por grande parte dos custos operacionais, ao passo que as tripulações eram profissionais pagos. Parece que vários milhares de homens se empregavam normalmente em patrulhas regulares do Mar Egeu, e que, em tempo de guerra, uma expedição naval podia requerer 20 000 homens ou mesmo mais. Embora o corpo de cidadãos não pudesse fornecer um número assim, havia suficientes para constituirem um elemento significativo. Para as classes urbanas desfavorecidas, a frota era uma fonte importante de sustento, pelo menos enquanto existiu o Império Ateniense, um facto que era perfeitamente visível para todos os contemporâneos, bem como as suas implicações políticas. «É o *demos*», escrevia um panfletista anónimo do século quinto, mencionado comumente e de modo demasiado amistoso como o Velho Oligarca, «que conduz os barcos e dá ao estado a sua força.»

Ora, a palavra *demos* tinha uma história complicada. O Velho Oligarca empregava-a com o significado de «gente comum», as «classes mais baixas», com o tom pejorativo próprio de todos os homens bem-pensantes, nos tempos da *Ilíada*. No entanto, *demos* também significava «o povo no seu conjunto»; uma democracia, o corpo de cidadãos que actuava através da Assembleia. Assim, os decretos da Assembleia ateniense na linguagem oficial dos documentos, eram votados «pelo *demos*», mais do que «pela *ecclesia*» (termo grego para «assembleia»). A Assembleia reunia-se com frequência — pelo menos quatro vezes em cada período de trinta e seis dias, no século quarto e, provavelmente, com a mesma frequência no século quinto — e todo o cidadão do sexo masculino, ao atingir os dezoito anos, podia assistir sempre que quisesse, exceptuando alguns que tinham perdido os direitos cívicos por uma ofensa ou outra razão. Obviamente, apenas comparecia uma fracção dos 40 000, mas aqueles que estavam presentes em qualquer reunião singular constituíam o «*demos*» nessa ocasião e, por lei, os seus actos eram reconhecidos como acção de todo o povo. Depois, por uma curiosa extensão deste princípio, defendia-se que os jurados, seleccionados por sorteio num painel de 6000 homens, cidadãos voluntários, representavam todo o

demos, nos assuntos que recaíam dentro da sua competência.

A participação directa era a chave da democracia ateniense: não existia representação ou funcionalismo público ou burocrático em qualquer sentido significativo. Na Assembleia soberana, cuja autoridade era essencialmente integral, todo o cidadão podia não só assistir sempre que quisesse, como tinha direito a intervir no debate, propor emendas e votar as propostas, sobre a guerra e a paz, impostos, regulamentação do culto, recrutamento de tropas, financiamento da guerra, obras públicas, tratados e negociações diplomáticas, e qualquer outra coisa, de maior ou menor importância, que exigisse decisão governamental. Grande parte dos trabalhos preparatórios para essas reuniões era feita pela *boulé*, Conselho de 500 pessoas, escolhidas à sorte por um ano — e, mais uma vez, qualquer um podia ser eleito, com a ressalva de que nenhum homem podia ser membro mais do que duas vezes, no decurso da sua existência. Havia depois um vasto número de funcionários, de importância variável, muitos deles, também designados à sorte, por um ano: as poucas excepções incluíam os dez generais (*strategoi*), que eram eleitos e podiam ser reeleitos sem limite, e as comissões temporárias *ad hoc* para negociações diplomáticas e semelhantes. Não havia hierarquia nos cargos oficiais; independentemente da relevância ou irrelevância de qualquer lugar, cada um dos seus ocupantes só era responsável directo perante o próprio *demos*, pertencesse à Assembleia, ao Conselho ou aos Tribunais, e não perante um funcionário superior.

Este sistema foi, obviamente, o produto de uma evolução considerável, completado na sua essência durante o terceiro quartel do século quinto, mas sujeito a ulteriores modificações, enquanto Atenas se manteve como uma democracia. Os Atenienses denominaram, por vezes, Sólon, como o pai da democracia, mas isso era um mito anacrónico. Embora tanto Sólon como Pisístrato tivessem, por vias diferentes, aplanado o terreno, enfraquecendo o sistema arcaico, especialmente o monopólio político das famílias aristocráticas, nenhum deles, escusado será dizer, tinha em mente a democracia. A mudança, quando chegou, foi rápida e súbita, seguindo-se ao derrube da tirania, em 510, com a ajuda dos Espartanos e da guerra civil de dois anos que se seguiu; e o arquitecto do novo tipo de governação foi Clístenes, membro da nobre família dos Alcmeónidas. Clístenes não foi um teórico, e parece ter-se tornado um democrata

virtualmente por acidente, ao virar-se para a gente comum quando precisou com urgência da sua ajuda, nas confusas lutas provocadas pelo vazio de poder após a deposição do tirano Hípias, filho de Pisístrato. A nossa informação é demasiado escassa para dizermos qual o possível modelo que Clístenes conseguiu encontrar algures na Grécia, em Quios, por exemplo, para a instauração do novo regime, mas o resultado final foi, de qualquer modo, original, no melhor sentido grego. Tendo-se comprometido a uma inovação fundamental, Clístenes, com os seus conselheiros, quem quer que fossem, criaram as instituições que consideraram necessárias para o seu novo objectivo, conservando tudo o que puderam, mas não hesitando em demolir e em inovar de forma ousada e radical.

A estrutura de Clístenes não era ainda a de Péricles: foram necessárias duas plenas gerações para aperfeiçoar o sistema, período que incluiu não só as Guerras Pérsicas e a construção do Império, mas também muitos conflitos internos, porque as forças contrárias à democracia ainda estavam longe de estar subjugadas em 508. Os pormenores dessas lutas não se conhecem com clareza; de todas as lacunas do nosso conhecimento sobre a Grécia clássica, talvez seja esta a mais frustrante. O homem que desempenhou o papel decisivo, entre Clístenes e Péricles, foi Efialtes, e nada sabemos dele e da sua carreira. Foi assassinado em 462 ou 461, um crime político que quase não foi noticiado na literatura grega, e tal silêncio é um comentário suficiente da faceta tendenciosa dos escritores gregos, unilateralidade que os escritores modernos têm constantemente de enfrentar, sempre que tentam a análise da história e do funcionamento da democracia ateniense.

Em última análise, os mecanismos essenciais eram a eleição por sorteio, fazendo que a igualdade de oportunidades se traduzisse de um ideal em realidade; e a enumeração pelos cargos, o que permitia que indivíduos pobres tivessem assento no Conselho ou nos Tribunais, exercendo essas missões quando lhes cabiam em sorte. Não foi sem razão que Péricles pôde asseverar, segundo Tucídides, que uma das singularidades positivas de Atenas era que a pobreza não constituía entrave para o serviço público. Quando se adicionam a Assembleia, o Conselho, os tribunais e o vasto número de cargos rotativos, o total — vários milhares — revela uma participação directa no trabalho da governação, largamente repartido pelo corpo de cidadãos, um grau invulgar de experiência política atravessando profundamente

a estrutura de classes. Naturalmente, a distribuição não era regular: isso seria demasiado utópico. Em particular, a população rural, provavelmente, estaria subrepresentada em circunstâncias habituais e, nas cúpulas, entre os homens que foram líderes e formularam a política poucos foram (e nunca antes do século quarto) os que, pelo que sabemos, tinham vindo das classes inferiores.

Em certo sentido, o amadorismo estava implícito na 'definição' ateniense de uma democracia directa. Todo o cidadão era supostamente qualificado para participar na governação pelo simples facto de ser cidadão, e as suas possibilidades de desempenhar um papel aumentavam não apenas devido à vasta utilização da selecção por sorteio, mas também pela rotação compulsiva no Conselho e em muitos cargos. Embora a remuneração fosse suficiente para compensar um indivíduo pelos estipêndios que pudesse ter perdido como artesão ou agricultor, não ia além disso. Por conseguinte, ninguém podia contar com o desempenho de cargos oficiais como vulgar modo de ganhar a vida, ou sequer como uma melhor remuneração durante certos períodos da vida. Simultaneamente, um amplo estado como Atenas, com o seu Império e (segundo os padrões gregos) o seu complexo de assuntos fiscais, navais e diplomáticos, necessitava absolutamente de políticos a tempo inteiro, para orientarem e coordenarem o trabalho, mais ou menos temporário, dos participantes amadores.E encontrou-os entre os homens abastados, os proprietários que podiam dedicar-se inteiramente aos negócios públicos. Até à Guerra do Peloponeso, esses homens foram recrutados, ao que parece, nas velhas famílias rurais. Depois, homens novos vieram quebrar esse monopólio — Cleonte, Cleofonte, Anito — cujo lazer era fornecido por operários escravos, e durante o último século de governo democrático em Atenas, a balança da chefia pendeu talvez mais para esse lado, interrompida ocasionalmente por indivíduos verdadeiramente pobres, que fizeram a sua carreira até ao topo, não sem a suspeita de que a corrupção monetária tivesse algum papel na sua ascensão.

Cada vez se foi tornando mais habitual a referência a esses homens como «oradores», quase como um termo técnico e não propriamente como uma descrição das suas potencialidades especiais nesse sentido. Porque só a Assembleia fazia a política e detinha o controlo, em ligação com os Tribunais, não só sobre os negócios do estado, mas também sobre os funcionários, civis ou militares, a liderança do

estado residia na Assembleia. Reunia ao ar livre, numa colina perto da Acrópole, chamada Pnix, onde se juntavam milhares (é igualmente frustrante não se saber o número exacto) para debater e decidir. Em suma, a Assembleia era uma reunião de massas, e para nela se falar, era necessário, no sentido mais estrito, possuir o dom da oratória. Visto que não tinha composição fixa, e porque ninguém era escolhido para participar, não havia partidos políticos ou «governo», nem qualquer outro princípio de organização. O presidente do dia era escolhido à sorte, entre os membros do Conselho, segundo o habitual esquema de rotação, apresentavam-se, discutiam-se e emendavam-se as moções, recolhiam-se os votos, tudo numa só sessão, à excepção de raras ocasiões. Quem quer que a desejasse orientar na sua política, tinha de aparecer na Pnix e expor as suas razões. Nem o exercício de um cargo oficial, nem o assento no Conselho constituía um substituto. Um indivíduo era um dirigente enquanto e apenas enquanto a Assembleia aceitasse o seu programa, de preferência ao dos seus opositores.

Os críticos antigos e os seus seguidores modernos não se pouparam a condenações: depois de Péricles, dizem, o novo tipo de líder foi um demagogo, favorecendo o *demos* na Assembleia e nos Tribunais, à custa dos mais altos interesses do estado. Sem dúvida, nem todos os homens que chegaram aos mais altos cargos políticos em Atenas eram generosos altruistas, e reuniões de massa à escala das que se realizavam na Pnix incitavam a discursos emocionais e até inflamados. Seria estranho, no entanto, que, nos primeiros anos da democracia, houvesse total desconhecimento de políticos desonestos ou exageradamente retóricos, para, após a morte de Péricles, aparecerem todos de repente. Além disso, há provas suficientes para indicar que o testemunho e o empreendimento total da Assembleia teve credibilidade até ao fim. É um facto que o estado seguiu muitas vezes uma linha consistente durante largos períodos, identificando-se em cada caso com um indivíduo ou um grupo pequeno. Apesar de toda a sua experiência, a maioria dos cidadãos não tinha capacidade para lidar com a complexidade dos assuntos financeiros ou do exterior, e tendiam, com razão, a apoiar os políticos a tempo inteiro, em quem confiavam (e que sempre podiam controlar). Portanto, não só a Péricles, no século quinto, e a Demóstenes no fim do século quarto, se permitiu o desenvolver uma política a longo prazo, mas também a homens menos famosos, embora

longe de não terem talento, como Trasíbulo ou Êubulo, nos anos intermédios.

É igualmente um facto que Atenas nunca careceu de homens extremamente hábeis, prontos a dedicarem-se à política, embora a recompensa fosse largamente honorífica e consideráveis os riscos pessoais. Os conflitos eram, por vezes, agudos, e graves os resultados, e não apenas combate simulado por mor de prestígio ou posição pessoal. A longa luta para firmar a democracia, o crescimento do Império, a Guerra do Peloponeso e a sua estratégia, as finanças públicas e, finalmente, a questão de Filipe e Alexandre — foram assuntos apaixonantes. E discutidos com paixão. Quem aspirasse à liderança não podia agir de outro modo e, num sistema que carecia do esteio das instituições mediadoras dos partidos e da burocracia, tais indivíduos viviam sob constante tensão. Não é de admirar que, por vezes, reagissem com violência, que aproveitassem a ocasião de esmagar um opositor; ou que, às vezes, o *demos* se mostrasse impaciente perante os erros, reais ou imaginários. Não havia imunidade contra os riscos: o próprio Péricles teve de suportar um eclipse temporário e uma multa pesada no princípio da Guerra do Peloponeso. Outros foram condenados ao ostracismo, enviados para um exílio honorário por dez anos, sem, no entanto, perderem os bens ou cairem em desgraça social. Quando o ostracismo desapareceu como uma prática, pelos fins do século quinto, subsistiu a possibilidade de exílio vulgar, por «acusações criminais». E alguns encontraram a morte, por via legal ou por assassinato.

Facilmente se poderia compilar um catálogo dos casos de repressão, sicofantismo, comportamento irracional ou brutalidade total, que ocorreram durante os quase dois séculos em que Atenas foi governada como uma democracia. No entanto, não passaram de outros tantos incidentes singulares, nesse longo espaço de tempo em que Atenas esteve notavelmente isenta da universal doença grega da sedição e da guerra civil. Houve dois golpes oligárquicos, em 411 e 404, mas tiveram curta duração, surgiram sob a extrema tensão de uma guerra que se estava a perder, e o segundo conseguiu durar alguns meses, apenas devido à intervenção do exército vitorioso dos Espartanos. Depois disso, não mais se ouviu falar de oligarquia em Atenas (a não ser nos escritos de alguns filósofos) até que um novo invasor, os Macedónios, encerraram por completo este capítulo da história de Atenas, em 322. Muitos dos apoiantes do golpe de 404 — conhecidos ulteriormente pela merecida e depre-

ciante designação de Trinta Tiranos — desempenharam papel activo na oligarquia de 411. Vale a pena observar que tiveram a oportunidade de, por duas vezes, no espaço de uma década, exercerem uma acção sediciosa. Com efeito, até mesmo um libertário tão convicto como John Stuart Mil achou isso um pouco excessivo.

> «Os muitos Atenienses, de cuja irritabilidade e suspeita democrática tanto ouvimos falar, deveriam antes ser acusados de credulidade demasiado fácil e bonacheirona, quando reflectimos que deixaram viver entre eles justamente os indivíduos que, mal se apresentava uma oportunidade, estavam dispostos a realizar a subversão da democracia».

Em meados do século quinto, os «poucos» e os «muitos» entre os cidadãos de Atenas tinham conseguido um equilíbrio satisfatório ou, por outras palavras, estabeleceram um sistema que era virtualmente à prova de *stasis*. Aos «muitos», o estado proporcionava benefícios materiais significativos e uma participação considerável na governação; aos «poucos» — e formavam uma classe bastante numerosa — as honras e alegrias que acompanham a liderança política e militar. O êxito político e a prosperidade económica serviam de factores unificadores, possibilitando a cobertura dos enormes custos oficiais e da frota, sem o que a participação e até a lealdade de milhares de cidadãos pobres seria, pelos menos, duvidosa; e proporcionavam estímulo psicológico poderoso ao orgulho cívico e uma íntima identificação pessoal com a *polis*. Sem o Império, é difícil imaginar o triunfo inicial do sistema forjado por Efialtes e Péricles. Depois, o sistema gerou o seu próprio ímpeto, baseado num forte sentido de responsabilidade cívica — de modo que, por exemplo, os abastados suportavam pesados encargos financeiros e a maioria das despesas militares, enquanto o *demos* aceitava a liderança por parte deles — e nem mesmo os desastres da Guerra do Peloponeso ou a perda do Império ameaçaram seriamente a estrutura do governo. A Atenas do século quarto encontrou em si própria os recursos para manter a organização cívica e política que o Império ajudara a estruturar no século anterior.

Atenas prosperou como nenhum dos outros estados gregos clássicos. O maior dos seus encómios, atribuído a Péricles, foi ser a «escola de Hélade». No espaço de dois séculos, produziu uma inimaginável plêiade de soberbos escri-

tores e artistas, cientistas e filósofos. Além dissso, muitos que não eram dela oriundos, sentiam-se fortemente atraídos pela cidade, e alguns deles aí se estabeleceram mais ou menos permanentemente. Poucas foram as personalidades de relevo na vida cultural grega, entre os anos 500 e 300, que não estiveram ligadas a Atenas, ao menos em parte da sua carreira, incluindo alguns dos mais acerbos críticos do seu sistema. Nenhum deles foi mais severo do que Platão, um natural de Atenas, que encontrou muito que admirar no estado frequentemente considerado como o seu oposto ideal, Esparta. Ele e os que pensavam como ele esqueciam-se por conveniência de que em Esparta nem sequer poderiam ter começado a pensar, para não falar da permissão de ensinar, como eles faziam.

Esparta

Afirmou-se que Esparta teve duas histórias separadas, a sua própria e a da sua imagem no exterior (ou «miragem», como um estudioso francês lhe chama). Considerando o muito que se escreveu sobre Esparta na Antiguidade, é notório como o quadro é confuso, contraditório e incompleto. Em parte, isso deve-se ao facto de a miragem atravessar constantemente a realidade, distorcendo-a e encobrindo-a, muitas vezes, e em parte, porque os Espartanos eram extremamente calados. Houve uma época, no período arcaico, em que Esparta desempenhou um papel predominante no desenvolvimento dos traços principais da civilização grega: na poesia, como é sabido, a partir dos fragmentos que ainda existem; na música, de acordo com fidedignas e antigas tradições; até mesmo, ao que parece, na navegação e na criação de algumas das instituições germinais da cidade-estado.

Contudo, após 600 aproximadamente, deu-se um corte aparentemente abrupto. A partir daí, nenhum cidadão espartano é recordado por qualquer actividade cultural. O seu famoso «discurso lacónico» era sinal de que nada tinham para dizer, a consequência final do estilo de vida peculiar que tinham levado a cabo por essa altura.

Em população, Esparta não se equiparava a estados maiores. O número máximo de espartanos a entrar numa batalha, tanto quanto sabemos, foi de 5000 em Plateia, em 479. Depois, diminuíram constantemente, até só poderem apresentar 1000 homens, em meados do século quarto.

Aristóteles cita o número como sintoma da imperfeição do seu sistema visto que, como ele argumenta, o território que ocupavam poderia suportar 1500 de cavalaria e 30 000 de infantaria. Mediante conquistas, Esparta possuía as regiões da Lacónia e Messénia, bastante férteis, segundo os padrões gregos, dando-lhe acesso ao mar e fornecendo o ferro, produto natural, raro e inestimável (adequado correspondente em relação à prata de Atenas). O que este território sustinha não era uma população livre, mas populações subjugadas de dois tipos. Os hilotas estavam em servidão total, força de trabalho compulsiva, que trabalhava a terra para os Espartanos. Não se imagina sequer qual o seu número, mas era, por certo, muito maior do que o dos Espartanos. Os outros, conhecidos como *periecos*, conservavam a liberdade pessoal e a organização da sua própria comunidade em troca da cessão de toda a espécie de acção a Esparta nas áreas militar e do exterior.

Assim restringidas, as comunidades de *periecos* eram, por assim dizer, *poleis* incompletas; no entanto, não existem sinais de que tenham lutado para se libertarem da autoridade espartana, tal como os estados beócios mais pequenos combateram incessantemente os esforços de Tebas para estabelecer uma supremacia. Sem dúvida, a resignação era a única atitude prudente, mas havia ainda outros motivos: paz, protecção e vantagens económicas. Eram os *periecos* que dirigiam o comércio e a produção industrial para as necessidades dos Espartanos, e eram eles que faziam com que os produtos da Lacónia se mantivessem a um nível razoável, por vezes alto até, de artesanato e de qualidade artística. Os hilotas eram um assunto totalmente diferente. A prática habitual, em grande parte da Antiguidade, quando se escravizava uma cidade ou uma região, era vender os habitantes ou dispersá-los. Os Espartanos, contudo, tinham adoptado a alternativa perigosa de os conservar subjugados na sua terra natal — e pagavam o preço. Enquanto a história grega está isenta, surpreendentemente, de revoltas de escravos, mesmo onde havia grandes concentrações, como nas minas de prata de Ática, as revoltas dos hilotas estavam sempre latentes e de vez em quando explodiam com toda a força.

O que manteve a escravidão dos hilotas e evitou rebeliões mais frequentes foi a emergência de Esparta como um acampamento armado, evolução cuja chave se encontra em Messénia, conquistada depois da Lacónia e muito mais aniquilada (de tal modo que a região ficou virtualmente

esvaziada das grandes obras arquitecturais que, por toda a parte, eram as marcas visíveis do Helenismo.) Logo após meados do século sétimo, os hilotas da Messénia revoltaram-se: a tradição designa este conflito como a Segunda Guerra de Messénia e atribui-lhe a duração de dezassete anos. Os Messénios foram finalmente esmagados e a lição que deixaram traduziu-se numa total reforma social e constitucional, o estabelecimento, na sua forma final, do sistema espartano e, por último, da miragem espartana. A partir daí, o corpo de cidadãos de Esparta passou a ser soldadesca profissional, criados desde a infância para duas aptidões: perícia militar e obediência absoluta. Libertos (na realidade, impedidos) de todos os outros interesses vocacionais e respectivas actividades, vivendo uma vida de caserna, sempre prontos para medir forças com qualquer inimigo, hilotas ou estrangeiros. As suas necessidades eram preenchidas pelos hilotas e *periecos*, o Estado olhava pelo seu treino, a sua obediência era assegurada pela educação e por um conjunto de leis que procuravam impedir a desigualdade económica e qualquer forma de conseguir lucros. Todo o sistema estava fechado contra a influência externa, contra todos os estrangeiros e até contra a importação de bens do exterior. Nenhum estado se podia comparar a Esparta no seu exclusivismo ou na sua xenofobia.

A estrutura governamental foi muitas vezes louvada na Antiguidade pelo seu carácter misto, proporcionando supostamente um equilíbrio entre os elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Os dois reis hereditários comandavam os exércitos no campo de batalha e eram membros do Conselho de Anciãos, sendo os outros, em número de vinte e oito, eleitos vitaliciamente, entre os cidadãos com mais de sessenta anos de idade. A Assembleia abrangia todos, mas o seu papel parece ter sido bastante passivo: não podia desencadear acções nem emendar as propostas que lhe eram submetidas. Apenas podia aprová-las ou derrubá-las, e pode supor-se qual a independência de juízo que seria de esperar de um grupo de homens, para quem a estrita obediência militar era a virtude máxima. Os cinco éforos eram os mais poderosos, eleitos anualmente dentre todos os cidadãos. Ocupavam uma posição de supervisores dos assuntos de estado e exerciam importantes funções judiciais.

A disciplina espartana e a perícia militar espartana — eram um exército profissional num mundo de milícias de cidadãos e de bandos de mercenários — transformaram

Esparta numa poderosa potência, muito para além do que o seu tamanho poderia justificar. O seu primeiro e único interesse constante era a paz interna, no Peloponeso. Nunca a conseguiu completamente, mas quase a atingiu através do instrumento fornecido pela Liga do Peloponeso. A Liga fornecia assistência militar a Esparta, e foi esse auxílio, juntamente com os exércitos de *periecos*, que elevou a sua força, em termos numéricos, às maiores proporções. Durante o século sexto, Esparta tornou-se, sem dúvida, a maior força militar grega em terra, e os seus aliados proporcionavam-lhe também o apoio naval adequado, até que esse braço foi ultrapassado pela criação da poderosíssima frota ateniense.

Subsiste, no entanto, o facto de que, após as Guerras Pérsicas, a história espartana é uma história de declínio, apesar da sua vitória em coligação (com a ajuda do ouro persa) sobre Atenas, em 404. A sua sociedade xenófoba caracterizava-se por uma população em constante decréscimo, porque teimosamente se recusava a recrutar novos cidadãos, mesmo quando a necessidade de homens era premente, preferindo armar hilotas libertos, toda a sorte de párias sociais e até mercenários. A Guerra do Peloponeso trouxe necessidades prementes não só de homens como de chefes: o sistema não previra exércitos para campanhas contínuas e alguns dos novos comandantes, particularmente Lisandro, que conseguiu a vitória final, não revelaram qualidades para além da implacável competência militar, ligada a uma vil ambição pessoal. A falta de visão e a inflexibilidade mental, quer na política quer nos assuntos sociais, revelaram-se ruinosas em momentos de sucesso. Até mesmo o famoso igualitarismo espartano provou ser imperfeito e, por último, irrealizável. Os reis e os comandantes altercaram frequentemente entre si ou com os éforos e parece justificada a suspeita de que os desentendimentos não se restringiam às tácticas ou à política. No estrangeiro, corrompiam-se com facilidade, tornando-se incontroláveis. O sistema de propriedade entrou em colapso, embora não se saiba bem como: um número crescente de Espartanos perdeu os seus lotes de terra, cedidos pelo estado e trabalhados pelos hilotas, e, com as terras, perderam automaticamente o seu estatuto de plenos espartanos. Outros acumularam riquezas, embora isso só se pudesse fazer ilegalmente. Heródoto sugere já no princípio do século quinto a disponibilidade muito espalhada dos espartanos para o suborno, sendo os reis os que exigiam preços mais elevados.

A Esparta que ganhou a Guerra do Peloponeso demonstrou ser muito mais enganadora do que qualquer contemporâneo poderia supor. Na década seguinte, a sua constituição equilibrada e a sua *eunomia* falharam, irrompeu a *stasis*, embora por pouco tempo. Depois, veio a derrota por Tebas, em 371. A partir daí, embora Esparta ainda desempenhasse um papel na política grega, foi apenas um fantasma das glórias passadas. Em situação de crise efectiva — como Filipe da Macedónia constatou — foi apenas um estado pequeno, igual a centenas de outros, e não mais uma força séria no mundo real. E no século terceiro, por fim e ironicamente, desapareceu virtualmente numa das mais virulentas guerras civis de toda a história grega. Mas o mito de Esparta foi, no entanto, forte e tenaz. O brilho de Atenas não deve esconder o facto de que houve gregos (também outros homens, em épocas posteriores), para quem Esparta era o ideal. Ela constitui o modelo da sociedade fechada, admirada por aqueles que rejeitam uma sociedade aberta com a sua política de facções, a sua aceitação do *demos* como uma força política, a sua frequente «falta de disciplina», o seu reconhecimento da dignidade e das exigências do indivíduo.

O declínio da Polis

Após a batalha de Queroneia, em 338, Filipe II da Macedónia foi o senhor efectivo da Grécia (excluindo os Sicilianos e outros Gregos ocidentais). Convocou todos os estados para um congresso em Corinto, onde se fundou a Liga dos Helenos, com o rei enquanto chefe e comandante-máximo e com dois objectivos explicitamente fixados. Um era a invasão da Pérsia, sob o fraco pretexto de vingar a profanação dos santuários gregos pelos Persas, 150 anos antes. O outro era utilizar as forças conjugadas dos estados-membros para garantir que, segundo as palavras de um escritor anónimo dos finais do século (Pseudo-Demóstenes, XVII 15), em nenhuma cidade-estado «houvesse execuções ou expulsões contrárias às leis estabelecidas das *poleis*, nem confiscações de propriedades, nem redistribuição de terras, nem cancelamento de dívidas, nem libertação de escravos com finalidade de revolução».

Nenhuma acção singular poderia resumir tão completamente a transformação que ocorrera na política grega. A *stasis* fora sempre uma ameaça, por vezes uma amarga

realidade, mas nunca antes fora possível ou sequer possível que os outros estados gregos, incluindo Atenas, se organizassem para manter o *status quo*, como questão de política geral, e não se confundir com a intervenção de um dos estados, geralmente o mais poderoso, nos assuntos internos de outro a fim de defender os interesses próprios. As relações com a Pérsia tinham tido uma história variegada, mas agora, como Isócrates, o propagandista mais tenaz e mais directo do programa de guerra de vingança, afirmou por várias vezes nos seus panfletos, a invasão do império persa era proposta como a única forma de salvar a Grécia de si mesma, proporcionando uma causa que desviasse os Gregos de lutarem entre si, fornecendo espólios que encheriam os tesouros públicos vazios e abrindo território para a emigração. E o salvador, o homem sob cuja hegemonia se iriam realizar esses grandes feitos, era um déspota, um estrangeiro, no melhor dos casos, um «heleno honorário», cujos motivos e interesses pessoais, escusado será dizer, eram fundamentalmente diferentes dos dos Gregos que iria comandar.

O êxito de Filipe, repetido pelo seu filho Alexandre, ilustrava mais uma vez, e pela última, a regra de que as dificuldades políticas que radicavam na fragmentação da Hélade só eram susceptíveis a uma solução imposta, quer por um estado grego mais forte, ou por um estado estrangeiro poderoso. Ninguém, nem mesmo os proponentes da paz e coligação pan-helénica, sugeriu a integração política das cidades-estados em unidades mais vastas, por exemplo. E ninguém foi capaz de sugerir mesmo em hipótese, como ultrapassar a pobreza de recursos naturais ou o baixo nível de tecnologia, a não ser pela luta contra a Pérsia. Sempre que, na história grega, as dificuldades económicas se agravavam, devido à crise na agricultura, resolviam-se ou por meios revolucionários, ou olhando para o exterior, quer através da emigração para novas terras, como durante o longo período de colonização, quer por uma ou outra forma de pressão sobre outros Gregos. Agora, no século quarto, as áreas abertas para a expansão no exterior estavam muito restringidas, e a relativa fraqueza dos outrora estados poderosos, dava azo a lutas infindáveis dentro da Hélade. Nem mesmo os santuários ficaram imunes: em 356, os Fócios tomaram Delfos, utilizando o seu tesouro para assalariar uma força mercenária de 10 000 homens e tornando-se, por pouco tempo, na maior potência militar de toda a Grécia.

As provas existentes indicam que, durante o período de 399-375, nunca houve menos de 25 000 gregos mercenários em serviço activo, e o número subiu, depois, para 50 000. O significado de tais números acentua-se, se comparados com o baixo índice de população total, e se se pensar na forma como os mercenários se distribuíam, ou na indiferença com que consideravam os interesses «nacionais», na sua busca de emprego. O século iniciou-se com o mais famoso de todos os exércitos gregos mercenários, «Os Dez Mil» da *Anábase* de Xenofonte, que marcharam para leste, em auxílio do irmão mais novo do rei da Pérsia, na sua inútil tentativa de tomar o trono. Em 343, encontramos outros 10 000 Gregos — 1000 de Tebas, 3000 de Argos e 6000 da Ásia Menor — no exército com que os Persas retomaram o Egipto para o seu Império.

Nesse tempo, os mercenários não eram os únicos gregos desenraizados. O número de exilados políticos era também muito grande, embora não se possam contar, diz a história, mas é improvável que se tenham reunido 20 000 nos Jogos Olímpicos, em 324, para ouvir ler o decreto de Alexandre, ordenando aos estados gregos que aceitassem o regresso de todos os exilados. Não há, porém, razões para suspeitar do número enquanto chave para se saber a quantos exilados o decreto dizia respeito. Além disso, muitos mais exilados tinham encontrado novas pátrias e não desejavam regressar à antiga. Nos anos imediatamente anteriores a Queroneia, por exemplo, o coríntio Timoleão, após uma campanha espectacular para libertar a Sicília de tiranos, recolonizou com voluntários vindos do Continente grego e até das ilhas e da Ásia Menor uma Siracusa esvaziada. Julga-se que tenham acorrido dezenas de milhares, alguns deles exilados políticos, mas também um grande número de gregos vulgares, à procura de melhor nível de vida.

Toda esta agitação, bem como a *stasis* constante, originou um enfraquecimento da comunidade e, consequentemente, da *polis*. Quanto mais a *polis* se via obrigada a assalariar as suas forças armadas, tanto maior o número de cidadãos que ela já não podia satisfazer do ponto de vista económico, sobretudo no tocante a terras, e viam-se, assim, obrigados a ir para outros lados para poder viver; quanto menos se mantinha algum tipo de equilíbrio entre os poucos e os muitos, tanto mais as cidades se povoavam de estrangeiros, quer emigrantes livres do exterior ou escravos emancipados (que, metaforicamente, se poderiam chamar emigrantes livres internos) — e menos significativa e real era

a comunidade. «Declínio» é uma palavra enganadora e perigosa para se usar neste contexto: tem ressonâncias biológicas que não são adequadas, e evoca um constante movimento de decadência em todos os aspectos de civilização, o que é manifestamente falso. No entanto, há que render-se à evidência: o século quarto foi a época em que a *polis* grega entrou em decadência, de forma irregular, com explosões de recuperação e heróicos momentos de luta pela sua própria salvação, para se tornar, depois de Alexandre, numa *polis* fictícia em que a preservação de muitas formas externas da vida da *polis* não conseguia ocultar que, a partir daí, os Gregos viviam, nas palavras de Clemenceau, «na doce paz da decadência, aceitando toda a espécie de servidões, à medida que surgiam.»

E de novo, Atenas foi a excepção. O seu sistema político fazia extraordinárias exigências à habilidade e à estabilidade políticas dos cidadãos, bem como aos seus recursos financeiros, que a perda do Império muitas vezes intensificou. Não foi por acaso que vários dos seus líderes mais notáveis durante o século quarto foram peritos em finanças públicas, tema que ocorre persistentemente nos discursos políticos de Demóstenes. Ou que grande parte da actividade diplomática se concentrasse na zona do Mar Negro, onde Atenas era compelida a garantir e proteger os seus fornecimentos vitais de trigo, unicamente por via diplomática, agora que já não era senhora do Mar Egeu de uma maneira imperial. O teste final foi feito pelos Macedónios e, após anos de compreensível hesitação e debate, o *demos* ateniense decidiu-se a lutar pela independência da *polis* (é o mesmo que dizer pela sua sobrevivência) e quase conseguiu. Falharam e o fim chegou rapidamente, simbolizado por um feito singular, a entrega de Demóstenes e de alguns companheiros, em 322, aos Macedónios, para serem executados.

Contudo, nem mesmo a Atenas do século quarto esteve isenta dos sinais do declínio geral. Os próprios comentadores políticos da época realçaram o facto de que, enquanto no século quinto, os chefes políticos eram e se esperava que fossem simultaneamente os chefes militares, de tal modo que entre os dez generais se encontravam geralmente as figuras políticas proeminentes (eleitas para o cargo, devido à sua importância política e não por outro motivo), no século quarto, as duas faces da actividade pública, a civil e a militar, estavam separadas. Os generais eram agora soldados profissionais, muitos deles inteiramente fora da política ou da influência política, que, com frequência,

serviam soberanos estrangeiros como comandantes mercenários, tal como serviam a própria *polis*. Há várias razões para a mudança, entre as quais as finanças públicas inadequadas eram uma das principais, mas, fosse qual fosse a explicação, o corte foi prejudicial para a *polis*, uma clivagem na responsabilização dos membros da comunidade, que enfraqueceu o sentido de comunidade, sem melhoria visível na chefia militar. Na frota, os sinais apresentaram-se de outro modo. Grande parte dos custos continuou a recair nos 1200 homens mais abastados e a frota continuou a funcionar bem, mas passou a haver mais fuga às responsabilidades, maior necessidade do que anteriormente de compelir às contribuições e de perseguir legalmente os infractores. As próprias tripulações tinham de ser recrutadas à força; o alistamento voluntário já não fornecia o complemento necessário. Sem dúvida, isso devia-se ao facto de o tesouro estar vazio, sem poder assegurar pagamento por longos prazos, da mesma maneira que a má vontade de alguns contribuintes com a sua parte para as despesas provinha mais de um sistema deficiente na distribuição da carga do que por falta de patriotismo. Fosse onde fosse que estivesse a responsabilidade, o resultado era, no entanto, mais uma forma do declínio parcial da *polis*.

Sem exagerar: Atenas quase conseguiu resistir e o fim chegou porque a Macedónia ou, pelo menos, Alexandre, eram demasiado poderosos. Mas a Macedónia existiu, tal como a Pérsia e Cartago e, mais tarde, Roma. A *polis* desenvolvera-se num mundo assim, e não no vazio ou no País das maravilhas, e cresceu no fraco solo grego. Foi ela, de facto, uma forma viável de organização política? O seu declínio e desaparecimento teriam sido o resultado de factores que poderiam ter sido remediados, ou de um acidente — o poderio da Macedónia — ou de uma fraqueza estrutural inerente?

Estas questões preocuparam os filósofos e os historiadores, logo desde o final do século quinto (e é notável como o problema se pôs, muito antes de se pensar que a *polis* estava a caminho do seu fim em qualquer sentido literal). Platão quis salvá-la, colocando toda a autoridade nas mãos de filósofos moralmente perfeitos. Outros acusaram o *demos* e os seus maus governantes, os demagogos, de todo o mal. Outros ainda, especialmente no século passado, insistem na incapacidade estúpida de se unirem num estado nacional. Apesar de toda a sua disparidade, todas estas soluções têm uma coisa em comum: todas propõem salvar

a *polis*, destruindo-a, substituindo-a, no seu sentido radical de uma comunidade que é simultaneamente um estado auto-governado, por outra coisa qualquer. A *polis*, conclui-se, foi uma concepção brilhante, mas requeria uma tão rara conjugação de circunstâncias materiais e institucionais, que nunca poderia realizar-se; que só o conseguiu num curto espaço de tempo; que teve um passado, um presente transitório e nenhum futuro. Nesse momento fugaz, os seus membros conseguiram, como poucas vezes na história humana, captar e fixar a grandeza de que a mente e o espírito humanos são capazes.

CAPÍTULO V

LITERATURA

Em cidades como Atenas, ler, escrever e aritmética parece terem sido atributos comuns a toda a população livre. A educação não era da responsabilidade do estado, mas privada (exceptuando o treino militar e a ginástica) e, até meados do século quinto, o ensino formal ficava-se pelo nível elementar. A formação vocacional adquiria-se, é claro, em casa ou por aprendizagem. O treino profissional encontrava-se na equitação, no atletismo e luta. Mas, na literatura ou na filosofia, mesmo os homens da geração de Péricles ou Sófocles aprenderam tudo o que sabiam por prescrição individual e informalmente através dos mais velhos e dos contemporâneos, ou através do próprio esforço. Vieram, depois, os homens conhecidos como «sofistas», que viajavam para os grandes centros, ensinando, mediante remunerações consideráveis, a retórica, a filosofia e a arte de governar. A educação superior partiu deste ímpeto inicial, permanecendo uma actividade privada e dispendiosa, geralmente na base da educação mestre-discípulo. Os livros consistiam em folhas feitas de finas tiras de uma cana do Egipto, chamada papiro, ligadas umas às outras, formando um rolo, em que o texto estava escrito em séries de colunas. O livro-códice mais cómodo, a que estamos habituados, assim como a folha de pergaminho mais suave (*vellum*), só apareceram muitos séculos depois. O leitor do rolo de papiros tinha poucas ajudas: não havia sinais de pontuação regular, os títulos e parágrafos eram irregulares mesmo nos textos literários, as palavras geralmente não estavam separadas (Fig. Ic). Todas as cópias eram escritas à mão e temos de supor que existiriam poucas de qualquer livro, num dado

momento. Nos fins do século quinto, fala-se já de livrarias, mas o comércio teria de ser muito pequeno, com uma circulação sobretudo de base pessoal e não comercial.

Seria, portanto, uma distorção realçar a palavra escrita. Os Gregos preferiam falar e ouvir: a sua própria arquitectura é a de um povo que gostava de falar; não apenas os grandiosos teatros ao ar livre e os recintos de reuniões, mas também as mais características de todas as estruturas gregas, a *stóa* ou colunata tapada. Por cada pessoa que lia uma tragédia, havia dezenas de milhares que as conheciam por representação ou audição. O mesmo acontecia com a poesia lírica, composta habitualmente para execução pública (frequentemente por coros) em ocasiões festivas, quer casamentos, festas religiosas ou para celebrar um triunfo militar ou uma vitória nos Jogos. O mesmo se verificava ainda, embora dentro de certo limite, em relação à prosa. Heródoto, por exemplo, fez leituras públicas da sua *História*. Os filósofos ensinavam, mediante o discurso e a discussão. Platão exprimiu abertamente a sua desconfiança em relação aos livros: não podem ser inquiridos e, por conseguinte, as suas ideias estão fechadas à correcção ou ao maior aperfeiçoamento e, além disso, enfraquecem a memória (*Fedro 274-8*). O seu mestre, Sócrates, conseguiu a sua reputação apenas com uma longa vida de conversação, já que não escreveu uma só linha.

O próprio Platão, apesar de todas as suas dúvidas foi um óptimo escritor, muito prolífico, e, caracteristicamente, a maioria das suas obras assumiram a forma de «diálogo», em que as suas ideias filosóficas são desenvolvidas através de discussões complicadas, dramaticamente apresentadas, em situações reais com pessoas reais que argumentam, riem e se zangam, precisamente como as pessoas fazem em circunstâncias semelhantes. Os únicos escritores de prosa do século quarto, cujo estilo se pode, de algum modo, pôr num plano comparável, eram — mais uma vez, caracteristicamente — oradores e professores de retórica, como Isócrates e Demóstenes, que escreveram não só discursos genuínos, mas também panfletos políticos disfarçados de discursos. Esta elevação da oratória a uma alta forma literária é o resultado final da paixão grega pela palavra falada, um aspecto da sua vida que sempre se deve ter em conta, na consideração da sua literatura até ao fim do período clássico.

Poesia

A qualidade oral da literatura explica provavelmente, em parte, a lentíssima evolução da prosa. Não é apenas uma questão do tardio aparecimento da prosa como *belles lettres* — Xenofonte, no século quarto, é o primeiro nome significativo desta categoria — mas do uso curioso (para nós) da poesia na escrita política e filosófica. Sólon é um dos primeiros exemplos: expressou as suas ideias políticas e éticas em versos elegíacos. Mesmo no final do século sexto, existiu Xenófanes, que deixou, como exilado, a Ásia Menor e viveu na Grécia ocidental e, meio-século depois, Empédocles de Acragas e Parménides de Eleia, notáveis filósofos pré-socráticos, que escreveram apenas em forma poética. Na sua época, outros filósofos e os primeiros escritores de geografia e história tinham conferido à prosa um certo prestígio, mas como só sobrevivem breves fragmentos das suas obras, não é possível estabelecer as suas qualidades literárias. Heródoto é, por conseguinte, o primeiro grego de quem se pode dizer que foi um notável e elegante estilista da prosa. Mesmo depois dele, nunca houve muitos, exceptuando Platão e os oradores, embora se produzissem grandes quantidades de prosa. A poesia conservou a sua posição de predomínio até aos séculos de declínio da civilização grega sob o domínio de Roma, quando alguns prosadores, sobretudo Plutarco e Luciano (nascidos respectivamente, c. 46 d. C. e c. 120 d. C.) fecharam a história, com renovado esplendor.

A poesia sofreu uma série de transformações interessantes, reflectindo alguma coisa da própria história da sociedade grega. O início do período arcaico foi assinalado pela mudança da poesia épica para a poesia pessoal de um homem como Arquíloco; a transição para o período clássico assistiu a outra transformação acentuada. Em certo sentido, sem dúvida, a poesia é sempre a expressão pessoal dos sentimentos individuais do poeta, das suas ideias e valores (embora houvesse um forte elemento impessoal na poesia épica que culminou na *Ilíada* e na *Odisseia*). O que é surpreendente na Grécia clássica é que os temas e as ocasiões eram os da comunidade, não os do indivíduo. Poesia como a dos versos descomprometidos de Arquíloco, a dos poemas de amor de Safo, a das canções de bebidas de Anacreonte, deixou virtualmente de se escrever.

Houve excepções, é claro, e continuaram a surgir poetas líricos menores, mas persiste a generalização de que a

UFCG/BIBLIOTECA

poesia clássica abandonou as emoções puramente pessoais, substituindo-as por temas morais, religiosos e sociais.

A transição capta-se mais facilmente em três homens que fecharam a era da poesia lírica: Simónides de Céos, o seu sobrinho Baquílides e, provavelmente o maior de todos, o poeta beócio Píndaro, que viveu entre 518 e 438, aproximadamente. Todos foram muito prolixos e as suas obras incluem uma ampla variedade de géneros, como hinos, peãs (geralmente para celebrar uma vitória militar), cantos fúnebres, epigramas, odes epinícias (em honra de vitórias nos Jogos). A primeira coisa a notar é que toda a sua poesia foi escrita para ocasiões específicas, geralmente por encomenda de um patrono. Os poetas viajavam muito e com frequência e a sua obra era universal. Cada poema estava ligado a determinado local, apenas porque evoca uma ocasião ou uma pessoa, mas nunca era «regional» ou «nacional», como a poesia moderna tantas vezes tem sido. Em segundo lugar, a religião era parte intrínseca da obra, por assim dizer. O peã, por exemplo, foi, originariamente, um hino a Apolo, e nunca perdeu essa característica, mesmo quando se tornou num hino à vitória e à paz. As odes epinícias — as mais conhecidas, porque existem quarenta e cinco poemas deste tipo, da autoria de Píndaro — surgiram de uma ocasião religiosa, os jogos numa festividade, e celebravam a vitória, descrevendo mitos complicados, por forma alusiva ou fragmentária, ligados ao tema em questão (embora muito levemente), misturando lições de moral, máximas e até alguns comentários políticos e sociais. Aparentemente, o tema podia ser um atleta; na realidade, era a comunidade e os seus deuses.

A segunda ode Pítica de Píndaro, por exemplo, uma das muitas dedicadas a Hierão, tirano de Siracusa, desde 478 até à sua morte em 467, inicia-se com uma adequação evidente:

> Cidade grandiosa, ó Siracusa, recinto de Ares
> que visita os abismos da batalha; divino protector
> de cavalos e homens que lutam com o ferro,
> venho da brilhante Tebas, trazendo-te
> esta melodia, mensagem da corrida de carros que faz
> [estremecer a terra
> onde Hierão com o triunfo dos seus cavalos
> prendeu em grinaldas este brilho até Ortígia...

Mas muito antes, o poeta volta-se para o mito singularmente desagradável de Íxion, progenitor dos centauros, que

procurou seduzir Hera, consorte do rei dos deuses, e foi convenientemente castigado, sendo atado a uma roda de fogo que gira eternamente. Este mito teve origem na Tessália, não tendo nenhuma ligação conhecida com Hierão de Siracusa, a não ser a didáctica arbitrária que o poeta lhe quer ajustar:

> É Deus quem põe termo a todas as esperanças
> Deus, que alcança a águia no voo, ultrapassa o golfinho
> no mar; que verga com a sua força o homem de
> [pensamentos
> demasiado altos,
> enquanto concede a outros honras que não envelhecem.
> [É-me necessário
> escapar aos dentes do opróbrio pela excessiva censura.
> Lá longe, de pé, vi Arquíloco, o resmungão,
> a trabalhar desamparado, alimentado pelo seu ódio
> [impertinente,
> aniquilado; ser rico, com a fortuna de sabedoria
> [também, é
> o mais alto destino.
> Vós, na liberdade do vosso coração, podeis fazer isto
> [evidente,
> Vós, que sois príncipe de ruas engalanadas na multidão.

e assim por diante. Nesta ode particular, há muita coisa que fica obscura (Píndaro raramente é claro para o leitor moderno); em parte, também, devido a um fundo sentimento de azedume pessoal, que promana talvez da rivalidade com Simónides, protegido de Hierão. De qualquer modo, não se trata já de poesia personalista como a de Safo ou Alceu, um século antes. Embora os poemas de Píndaro se possam ainda classificar como líricos, em sentido formal muito restrito, até mesmo estes curtos excertos revelam um parentesco psicológico e intelectual muito maior com o seu contemporâneo ateniense Ésquilo e com a forma artística muito diferente que ele criou.

Tragédia

O patrono pessoal do poeta lírico nunca se perdia completamente de vista, especialmente, se era um tirano. Não foi por acaso que Simónides e Píndaro tiveram laços tão fortes com a Sicília, ou que Píndaro, de modo particular, se identificasse, para muitos, com o mundo moribundo da aristocracia tradicional e da tirania, mais que com a *polis*

clássica, nova e triunfante. Foi Atenas, a cidade-estado democrática por excelência, que produziu e, em sentido estrito, patrocinou a tragédia, uma forma de arte que, em breve, após Homero, ocupou lugar de honra, acima de toda a poesia, não apenas entre os Atenienses, mas entre todos os Gregos em geral. O relato de Plutarco (*Vida de Nícias* XXIX), de que alguns dos Atenienses capturados em Siracusa em 413 ficaram a dever a sua vida à capacidade de recitarem Eurípides de cor, pode ou não ser verdade, mas ilustra admiravelmente o posto a que a tragédia tinha ascendido.

As origens da tragédia são obscuras. Existe uma certa lógica óbvia no que se refere ao aparecimento da poesia lírica: os homens sempre se serviram de cânticos nas ocasiões solenes, sobretudo nas relações com os deuses, e o poema lírico era, como o nome indica, algo que se cantava ao som da lira (ou, por extensão posterior, também da flauta). Com frequência, o canto, especialmente se era coral, acompanhava uma dança ou mimo e, por vezes, considerava-se apropriado e necessário que os dançarinos usassem máscara: por exemplo, para representar os sátiros, sempre associados a Dioniso. Tais combinações estavam tão difundidas que não é de admirar que, na Grécia do século sexto, se registassem tentativas de conduzir a poesia lírica, que sofrera uma larga evolução em sofisticação e formalidade, para uma relação orgânica com antigos rituais. Nem é de admirar que Dioniso fosse o deus que constituía o ponto fulcral. Tal como Deméter, a deusa da fertilidade, ocupava um lugar especial no panteão: virtualmente ignorado por Homero, não incluído no número dos Olímpicos (embora filho de Zeus), Dioniso subiu, por seus meios, a uma elevada posição na religião oficial do estado, enquanto permanecia predominantemente como um deus popular, o deus do vinho e da festa, do êxtase e do frenesim e dos ritos orgíacos.

A conjugação da poesia lírica com o ritual dionisíaco forneceu a pré-história da tragédia e no entanto, como a maior parte dos relatos genealógicos, também este diz muito menos do que pretende. Porque aquilo que surgiu, não era nem dança ritual nem celebração coral do deus, nem uma ligação clara das duas, mas algo de novo e de diferente, a saber, o teatro. Os Gregos, ou mais correctamente, os Atenienses inventaram nesse momento a ideia de teatro, tal como inventaram tantas outras instituições sociais e culturais, das quais se apoderou depois o ocidente. Nada há de auto-

-evidente acerca da ideia de teatro, de peças e actores, através de quem os indivíduos privados, sem sacerdócio ou qualquer outra autoridade, analisavam publicamente o destino do homem e o comentavam, não cantando apenas hinos em louvor dos deuses, nem através do drama ritual, como na representação do mito de Deméter, que, de certo ponto de vista, era a culminação dos mistérios eleusinos (ou da história da Paixão, para citar o exemplo mais conhecido), mas, através de uma representação poética, a qual, apesar dos muitos elementos tradicionais, era nas suas qualidades essenciais uma criação do dramaturgo — na acção dos caracteres e nos estados de espírito, imagens e comentários suscitados pelas longas passagens corais. Os Gregos julgaram bem quando associaram a tragédia com a epopeia: à sua maneira, esta nova criação foi ousada e revolucionária, com um impacto que sobreviveu largamente à sociedade que a inventou.

A tragédia, pois, não era um drama ritual, — não se pode sublinhar mais este aspecto — mas mantinha os laços muito apertados com a religião, no primeiro caso pela sua integral associação com os festivais e, por conseguinte, como os Gregos eram gregos, pela sua realização competitiva. A maior parte das tragédias fez a sua primeira aparição nos Grandes Dionísias, realizadas em Atenas, no princípio da Primavera, a mais magnificente das quatro festas anuais em honra de Dioniso, que se celebravam em Atenas. O primeiro dia era ocasião de uma colorida procissão cerimonial, culminando com o sacrifício de um touro e a deposição formal da estátua do deus no teatro, e depois, de um concurso de odes ditirâmbicas implicando dez coros, cinco de homens e cinco de rapazes, cada um de cinquenta membros, acompanhados por flautas. No segundo dia, representavam-se cinco comédias. E depois, seguia-se o concurso de tragédias, ao longo de três dias, destinado cada um um deles aos dramaturgos rivais que, para a ocasião, escreviam três tragédias (deveríamos chamar-lhes peças de um acto) que podiam ser interligadas para formar uma trilogia, mas não precisavam de o ser, e, de modo geral, não o eram aparentemente, e uma quarta peça de um género totalmente diferente, uma «peça satírica» grotesca.

O grau deste esforço, na sua totalidade, era espantoso. O número de participantes activos nunca era inferior a 1000, homens e rapazes, que dedicavam imenso tempo a ensaios prévios, e o teatro, quando cheio, abrangia cerca de 14 000 espectadores, sentados em filas ascendentes, ao

ar livre, olhando para o espaço de dança (denominado *orquestra,* apenas um recinto circular livre e para o palco que lhe ficava atrás, com um simples pano de fundo e cenários rudimentares. Este esforço repetia-se todos os anos, mesmo durante a Guerra do Peloponeso, e sempre com peças novas. No decurso do século quinto, vários festivais rurais mais pequenos iniciaram a prática de representar peças de anteriores Dionísias da Cidade, mas a primeira ocasião conhecida em que se representou pela segunda vez uma peça, no festival principal, só aconteceu em 386. No entanto, os escritores que não podiam contar com muitos leitores não desanimavam: ano após ano, escreviam novas peças, na esperança dessa única representação — uma esperança vã para muitos, especialmente para os de menor reputação, porque a norma de um só dramaturgo para cada dia se mantinha invariável.

A força motivadora que estava por detrás de um tal dispêndio de energia deve buscar-se na própria ocasião, uma grande celebração comunitária, simultaneamente solene e festiva (só excedida em majestade pelas Grandes Panateneias, realizadas de quatro em quatro anos, em honra de Atena, a deusa padroeira da *polis*). A mais alta entidade do estado, o arconte epónimo, anualmente eleito, presidia ao processo e as suas obrigações incluíam a selecção dos dramaturgos que deviam competir. Os custos de produção, que estavam longe de ser insignificantes, eram suportados em parte directamente pelo tesouro do estado e, no restante, por contribuições impostas a membros das classes mais abastadas, exactamente da mesma forma como se combinava o comando e o financiamento dos barcos de guerra, revestindo-se as duas actividades, aparentemente tão diversas, com a mesma tónica honorífica. E a competição era decidida por um grupo de cinco juízes, escolhidos de forma complicada que incluía o inevitável tirar à sorte.

Os dramaturgos, como é óbvio, tinham plena consciência da ocasião, embora, curiosamente, sem a associarem de modo especial a Dioniso, cujos mitos e funções raramente constituíam o tema das peças. Seria fácil citar excertos cheios dos mais altos sentimentos morais e de piedade, mas o resultado seria demasiado débil e essencialmente enganador. Quando Aristóteles afirma que, dos seis elementos constitutivos da tragédia, «o mais importante é a combinação das acções, já que a tragédia é uma imitação (*mimesis*), não dos homens, mas da acção e da vida» (*Poética VI*), a sua análise indica a necessidade de se considerar a peça no seu todo, porque

o todo é maior que as partes, e, neste sentido, a acção maior do que a música, a poesia e as caracterizações individuais, apesar de cada um destes elementos ser também essencial. Só vendo (ou lendo) uma tragédia numa sessão se obtém o efeito apropriado: a tensão constante, o tom elevado e, por vezes, opaco da linguagem poética, os longos e complexos discursos e odes, repletos de alusões e obscuridades oraculares, a total concentração nas questões mais fundamentais da existência humana, da conduta e do destino do homem sob o poder e a autoridade divina. Foi este efeito total que conferiu à tragédia a sua qualidade altamente religiosa, tornada mais concreta e vivida através de referências directas a oráculos, profecias e deuses; pela utilização do mito como fonte habitual da própria história; pelas muitas passagens hímnicas de canto coral; pelas máscaras, trajos e danças que os Gregos costumavam usar nos seus ritos.

Entre as muitas facetas notáveis da tragédia grega, nenhuma é tão surpreendente como a do monopólio jamais ultrapassado que os Atenienses mantiveram. As tentativas do século sexto parecem ter começado em Corinto e Sícion, no Peloponeso, mas desde que os Atenienses se interessaram (segundo a tradição, a honra cabe a Tespis, no tempo de Pisístrato), o progresso ulterior ficou inteiramente nas suas mãos. Até bem dentro do século quarto, só em Atenas se representavam tragédias regularmente, e todas as peças eram aparentemente escritas para as competições de Atenas. Os dramaturgos não-Atenienses podiam entrar e, por vezes, até ganharam o primeiro prémio, mas não se conhece nenhum caso de alguém que tenha escrito uma peça para ser representada no seu país. Ésquilo foi por duas vezes à Sicília, e isso é extremamente significativo por ser tão raro naquela época: ao falar acerca dos prisioneiros atenienses, Plutarco conta que os Gregos sicilianos, enamorados de Eurípedes, ficavam suspensos dos excertos que conseguiam ouvir a viajantes e os decoravam.

Ésquilo, Sófocles e Eurípedes abarcaram, em conjunto, o século quinto. Entre os três, escreveram cerca de 300 peças, das quais sobrevivem trinta e três. Não possuímos sequer uma peça de qualquer dos outros 150 escritores de tragédias, cujos nomes são conhecidos, alguns deles, gozando outrora de fama considerável. Há razões para acreditar que o processo de selecção ao longo dos anos foi bastante bom. A partir de meados do século quarto, tornou-se habitual a repetição de peças antigas, da mesma maneira que a repre-

sentação dessas mesmas peças antigas em muitas partes da Hélade. As companhias ambulantes de «Artistas Dionisíacos» passaram agora a ser uma característica da vida cultural grega, e os actores, queixava-se Aristóteles na *Retórica* (III 1,4), «agora, contam mais do que os poetas». Poderia igualmente afirmar que os edifícios estavam também a tornar-se mais importantes: no século quinto, o Teatro de Dioniso era ainda tosco, para se transformar no século quarto num esplêndido anfiteatro de pedra, copiado em Delfos, Epidauro e noutras partes (Fig. 2 e 3). Em suma, após a Guerra do Peloponeso, embora a tragédia continuasse, por muito tempo, como uma arte popular, rapidamente evoluiu para arte secundária, derivativa, vivendo mais dos velhos mestres do que de uma nova criação vital.

É claro que a Atenas do século quinto proporcionou, de certa maneira, a atmosfera em que esta arte podia florescer. Seria temerário acrescentar a sugestão de que a ligação entre a tragédia e a política foi directa e simples. As alusões políticas nas peças não são raras e algumas, como os *Persas* de Ésquilo, escrita menos de dez anos após a batalha de Salamina, abandonaram o reino do mito por uma situação contemporânea. Nada havia nisto de inconsciente ou impróprio: as Grandes Dionísias eram uma celebração da comunidade, a religião era um assunto da *polis*, e quando os dramaturgos abordavam a política, projectavam as implicações morais, não a prática da política. Não eram panfletistas nem teóricos ou propagandistas políticos (a não ser que se fale de propaganda da moralidade e, em sentido geral, da justiça). Com efeito, as suas próprias ideias políticas permaneciam muito diluídas (fazem-nos lembrar Shakespeare).

Se existe alguma ligação com a atmosfera democrática da Atenas do século quinto, deve procurar-se a outro nível — na forma como os dramaturgos eram incentivados, por assim dizer, a explorar a alma humana e na tolerância revelada em circunstâncias em que, precisamente, essa qualidade particular não é o que se poderia esperar. As condições do festival impunham limites definidos aos artistas, na utilização dos actores e coros, na escolha dos temas, até mesmo na estrutura das peças, na linguagem poética e na métrica. Ésquilo introduziu um segundo actor, possivelmente o passo decisivo, do ponto de vista técnico, para a criação da própria forma artística; a seguir, Sófocles acrescentou um terceiro, terminando aqui a evolução. O papel do coro foi

sendo, gradual mas persistentemente, minimizado, até que Eurípedes o reduziu, em muitas das suas peças, a pouco mais de um interlúdio musical. Com Eurípedes, tem-se frequentemente a sensação de que, se tivesse podido, teria rompido completamente com a estrutura estabelecida. Não lhe foi possível e persistiu como um trágico da Ática, mas conseguiu, tal como os seus predecessores, esquadrinhar com amplidão e liberdade notáveis, os mitos e crenças tradicionais, bem como os problemas novos que se punham à sociedade, como, por exemplo, a ênfase socrática sobre a razão, ou a humanidade dos escravos, ou as responsabilidades e a corrupção do poder. Assim faziam todos os anos, sob os auspícios do estado e de Dioniso, perante enormes auditórios de homens, mulheres e crianças (até mesmo de escravos), os maiores que jamais se tinham reunido em Atenas. Os lugares de honra eram os mais altos prémios que o estado podia conferir, procurados igualmente por estrangeiros e autóctones importantes. Torna-se impossível, obviamente, reconstituir os sentimentos desses vastos auditórios, muitos dos quais assistiam regularmente, durante três dias, a longos e complexos dramas poéticos. Podemos, porém, registar o fenómeno e reflectir nas suas implicações.

Comédia

A publicação, em 1958, de um papiro escrito no século terceiro d. C. (Fig. Ic) tornou disponível o texto do *Díscolo* ou *Misantropo*, peça antiga e inferior, escrita pelo poeta ateniense Menandro (nascido em 342 ou 341). Antes disso, as únicas comédias gregas que possuímos integralmente eram onze, da autoria de outro e mais notável ateniense, Aristófanes (nascido cerca de 450). Tal como a tragédia, a comédia clássica era um monopólio ateniense, e as peças eram representadas em competição, durante os festivais dionisíacos. Mas o paralelismo cessa aí. No sentido lato da palavra, é provável que certa forma de comédia estivesse expandida por todo o mundo grego. Aquilo que os Atenienses desenvolveram e fizeram seu foi a peça totalmente poética, com poucos actores e um coro. No século quinto, na chamada «Comédia Antiga», os actores usavam trajos exagerados e grotescos, proferiam muitas grosseirices, eram exuberantes e roufenhos, flagrantemente obscenos, mas, por momentos, tornavam-se sérios e líricos. Superficialmente, havia mais vestígios de ritual, de procissões, máscaras e

celebração, na comédia do que na tragédia — mas apenas à superfície: porque a comédia não só não era um drama ritual como não tinha qualquer significado religioso fundamental. Nenhum Grego seria provavelmente capaz de falar mais de dez minutos sem se referir aos deuses ou aos mitos, e o mesmo se passava com a comédia. Porém, raramente o tema era a religião, mesmo superficialmente, apesar do contexto dos festivais. Os poetas cómicos abordavam sobretudo a cena contemporânea com toda a sua rica diversidade, a sua política, hábitos e costumes, modas e manias, aspirações, vícios, ideias recentes e tradições desaparecidas, os seus generais e soldados, os camponeses e os filósofos, namorados e escravos. Libertos dos estorvos canónicos dos poetas trágicos — e o indivíduo que tentava abordar tanto a comédia como a tragédia era uma raríssima excepção — os comediógrafos empregavam todos os recursos estilísticos possíveis, para verter uma torrente de ridículo sobre personalidades e ideias, e nem sequer os deuses escapavam ao seu apetite de vítimas. Por vezes, os alvos eram disfarçados, mas raramente enganavam o espectador razoavelmente informado; com frequência, porém, eles eram chamados pelo seu próprio nome, como Sócrates, por exemplo, nas *Núvens*, ou Eurípides em *Acarnenses, Rãs* e *Tesmofori*antes.

Só a partir de Aristófanes podemos avaliar a «Comédia Antiga», e não é fácil fazê-lo com profundidade. A sua graça e o seu espírito inventivo eram ilimitados, tal como o era a rudeza da sua invectiva, e possuia uma inteligência penetrante. Era igualmente capaz de fazer poesia de grande beleza e seriedade. O que muitas vezes nos escapa, infelizmente, é a linha divisória entre as duas facetas. Quando é que uma piada era apenas uma piada e não um ataque ofensivo, e até que ponto eram sérias — com que objectivo — as passagens sérias? Das suas primeiras dez peças todas representadas durante a primeira metade da Guerra do Peloponeso, sete eram políticas no tema, e estavam repletas de farpas contra líderes populares, a começar por Péricles, e contra instituições como, por exemplo, os tribunais e a própria guerra. Eram ataques violentos, muito piores do que os que se toleram nas actuais revistas teatro-musicais. No entanto, não pode inferir-se que Aristófanes fosse contra a democracia ateniense e contra a guerra com Esparta; ou que a sua imagem dos demagogos, da populaça e dos tribunais seja equilibrada e rigorosa, ou que pretendesse sê-lo. Por alguma razão se podem citar passagens

das peças sobreviventes sobre ambas as vertentes de muitos problemas. Por outro lado, há o facto de que Aristófanes ganhou quatro primeiros prémios, três segundos e um terceiro, durante a sua carreira, constituindo aparentemente o maior recorde da «Comédia Antiga»; o que sugere que os seus ouvintes, muitos dos quais não eram, por certo, anti-democráticos e anti-guerra, não o consideravam um inimigo político declarado como, muitas vezes, o classificam estudiosos modernos. Em contrapartida, a alternativa extrema de que tudo era pura brincadeira, sem ofensa premeditada ou assumida, reduz tudo a espuma, a riso superficial que nada deixou atrás de si. Platão, pelo menos, levou as coisas mais a sério, quando apresenta Sócrates a defender-se no tribunal, em 399 (*Apologia 18*): «Os acusadores que realmente receio são os homens que espalham falsos rumores sobre a minha obra, que eu, por exemplo, me especializei em fazer aparecer os piores argumentos como os melhores. Não posso interrogar esses homens. Não conheço os seus nomes nem quem são, a não ser o de um poeta cómico.» A referência a Aristófanes é explícita, e não se pode ignorar o testemunho de Platão acerca do duradouro impacto de *Núvens*.

É provável que a linha não se deixe mais traçar com confiança, mas, sob qualquer aspecto, as implicações são bastante claras. Em que outro sítio poderiam encontrar-se festivais públicos anuais, ainda por cima religiosos, ridicularizando continuamente as mais sagradas instituições, e, ainda mais notável, dirigindo chistes e discursos anti-bélicos no seio de uma guerra dura e crítica — tudo como iniciativa do estado, desde a escolha inicial das peças à coroação final do dramaturgo vencedor? Tudo isto feito com um tal faro e senso crítico que muitas das cenas e chistes ainda provocam um riso tumultuoso, mais de dois milénios depois. No entanto, Aristófanes não era uma figura única. Embora ele fosse quem mais prémios conseguiu, escritores como Cratino ou Êupolis não lhe ficavam muito atrás. Alguns, aparentemente, não tinham uma ideia tão biliosa da política e dos políticos atenienses, mas, no todo, a «Comédia Antiga» constituiu um fenómeno monolítico e geral que durou cerca de meio-século. Talvez nada mais reflicta tão exactamente certas qualidades da Atenas do século quinto, as suas amplas liberdades, a sua auto-confiança, a sua vitalidade e exuberância e a capacidade de o *demos* se rir de si mesmo.

O fim da Guerra do Peloponeso assistiu também ao

fim deste tipo de comédia. A comédia do século quarto, até mesmo nas últimas peças de Aristófanes, foi, desde o início, de tom mais moderado, menos pungente e contundente, em suma, menos directa no seu conteúdo social e político. Pelos meados do século, formara-se uma forma artística formalmente diferente (seguindo assim uma evolução diferente da tragédia, que se imobilizou e se tornou estéril). A «Nova Comédia», que atingiu o clímax com Menandro, abandonou os assuntos correntes, as ideias políticas da época, e simultaneamente, a temática social, passou a ser uma comédia de costumes, respeitável e segura, tão pouco obscena como a comédia da Restauração em Inglaterra, limitada a personagens imaginários e a tramas convencionais e monótonas e sumarizada no título da obra de Shakespeare — descendente directa da «Nova Comédia» — uma comédia de erros. O interesse limitava-se agora ao retrato de caracteres padronizados, ao moralismo óbvio em torno do motivo da virtude triunfante e à habilidade do poeta em tornear uma frase ou resolver uma situação. Os enredos aristofânicos centravam-se nos esforços, meio a sério, meio a brincar, de um indivíduo livre, actuando por sua própria iniciativa, para enfrentar uma grave crise pública ou eliminar um mal supostamente grande, como a Guerra do Peloponeso, o ensino pernicioso dos Sofistas, a má poesia de Eurípides e a sua atitude em relação às mulheres; os enredos de Menandro incidiam nas trapaças habilidosas e geralmente desonestas para livrar uma rapariga de um proxeneta ou para reunir os dois amantes, problemas privados com que os homens livres não podiam lidar, só os escravos.

Gostos não se discutem, no entanto, é difícil evitar a conclusão de que a «Nova Comédia» se adequava aos últimos dias da independência de Atenas, quando a *polis* lutava pela sobrevivência, e, ainda mais, à Atenas politicamente morta do meio século, após Alexandre Magno. Durante muito tempo, manteve a sua popularidade acima da da «Comédia Antiga», e também com os Romanos, entre os quais se tornou amplamente conhecida e apreciada em adaptações e imitações latinas de Plauto e Terêncio (que viveram entre 250 e 150). Não é possível imaginar a Roma das Guerras púnicas, aprovando e até mesmo sentindo prazer numa personagem de Aristófanes como o Diceópole de *Acarnienses*, sentado na Pnyx e dizendo: «Vim aqui para gritar, interromper e insultar sempre que um orador fale de outra coisa que não seja a paz.»

Prosa

Era de natureza técnica um crescente volume de escrita em prosa: filosofia, direito e política, ciência e tecnologia, todos tinham as suas literaturas. No entanto, importa conhecê-las apenas pela sua temática, e não (com raras excepções) como forma de arte. Apenas a história se mantém aparte e, mais tarde, a oratória. Durante muito tempo, o interesse dos Gregos pelo passado satisfazia-se com o seu fundo de mitos e lendas, que se tomavam como verdadeiros; até mesmo cépticos, como o filósofo Xenófanes, que pôs em causa a moralidade ensinada pelas lendas e o seu cruel sobrenaturalismo, nunca duvidaram da existência de Agamémnon, rei de Micenas, ou de Édipo de Tebas, gregos não muito diferentes deles próprios que viveram num «era uma vez» sem data, em que tinham governado, lutado e procriado. O interesse não era histórico, no sentido de uma investigação dos factos da Guerra de Tróia ou de qualquer outro acontecimento ou época, mas sim algo de muito diferente. A consciência e o orgulho regionais ou helénicos, a sanção para o poder, o significado das práticas de culto, a solidariedade comunitária — era isso que se procurava garantir ou reforçar com o passado, e tais objectivos alcançavam-se admiravelmente através das velhas lendas, com as revisões exigidas pelos novos desenvolvimentos históricos, pelas transformações políticas e sociais — tudo facilitado pela enorme quantidade de mitos existentes e pela inevitável imprecisão da transmissão oral.

Deu-se uma nova viragem na Ásia Menor, por volta dos finais do século sexto, estimulada pelas condições locais específicas. Aí, os Gregos estavam sujeitos à soberania de reinos bárbaros, primeiramente à Lídia e, depois, à Pérsia, e desenvolveram naturalmente uma curiosidade àcerca desses povos, que não podia ser satisfeita pelos mitos gregos sobre os Gregos. Surgiram livros para responder à necessidade, dando todo o género de informação (e, com frequência, informação errada), geográfica, descritiva dos costumes sociais e religiosos e, parcelarmente, histórica. O número destes escritores, conhecidos como logógrafos, bem como a qualidade das suas obras, não devem ser exagerados, mas, ao mesmo tempo, a novidade e a originalidade da iniciativa são notáveis. Nada se tentara assim anteriormente, nem entre os Gregos nem nas outras nações: em primeiro lugar, na quebra do etnocentrismo e, depois, na reacção destrutiva das suas próprias tradições.

«O que aqui escrevo», diz Hecateu de Mileto que, incidentalmente, teve papel condutor na revolta jónica contra a Pérsia, «é o relato que julgo ser autêntico. Porque as histórias que os Gregos contam são muitas e, na minha opinião, ridículas.» Hecateu falava aqui da história grega, não da dos bárbaros, e estas duas simples frases são o primeiro passo na tentativa de deixar o mito pela investigação histórica.

Depois, o salto foi enorme, obra de um só homem, também nativo da Ásia Menor. Heródoto de Halicarnasso teve a ideia de alargar o escopo da logografia, para abranger uma área muito mais vasta, incluindo, por exemplo, os Citas e os Egípcios, ao lado dos Lídios e dos Persas; e, igualmente, a ideia de tentar controlar o volume dos dados acumulados (alguns já no domínio da escrita, os restantes disponíveis apenas oralmente) mediante investigações pessoais no local, através de uma série de curtas visitas a todos os sítios, através da análise racional da informação recolhida e pela utilização dos anais reais da Assíria, Pérsia e Egipto, para poder estabelecer uma cronologia exacta, pelo menos no que se referia aos últimos 100 a 150 anos. Isto já teria sido uma realização notável, mas ainda foi mais além. Refugiado político de Halicarnasso, Heródoto viveu em Samos e, depois, em Atenas. Supõe-se que aí, sob o impacto da Atenas de Péricles, então no apogeu, tomou a sua mais radical decisão: escrever a história das Guerras Pérsicas. A ousadia deste empreendimento é surpreendente. Já passou quase uma geração desde o final das guerras. Quase não existia documentação escrita. Heródoto, no entanto, decidiu reconstituir a história em todo o pormenor perscrutando a memória dos sobreviventes e dos homens da geração seguinte que recordavam os relatos que tinham ouvido.

O livro que Heródoto finalmente apresentou era bastante complicado, conservando na primeira metade muito da logografia original, tudo, porém, ligado pelo grande tema central da luta entre gregos e persas. Indubitavelmente, mereceu o título de «Pai da História». Foi igualmente um notável artista, coisa que se não pode dizer de muitos dos seus sucessores. Além de que também não foram grandes historiadores. Heródoto teve, desde início, um acolhimento variado. Pai da História — Pai das mentiras: este epíteto nunca conseguiu ser silenciado na Antiguidade e, ainda hoje, Heródoto é frequentemente desvirtuado, como se não tivesse

sido mais do que um contador de histórias, de estilo insinuante e credulidade ilimitada.

Apenas um homem viu melhor e esse foi o ateniense Tucídides. Descobriu aquilo que Heródoto estava realmente a tentar fazer, isto é, desvelar as principais fontes do comportamento humano, através do relato sistemático das causas e condução de uma guerra devastadora, não como os poetas o fizeram, com a sua liberdade imaginativa, não abstractamente, como os filósofos poderiam discorrer sobre os homens e a sociedade, mas de modo concreto, rigoroso e com a devida atenção às sequências e ligações. E pensou que o podia fazer com mais perfeição, através de uma concentração mais intensa no rigor dos factos, através de uma austeridade absoluta, ao eliminar do relato todo o «romancear», ao focar apenas a guerra e a política, através de uma definição mais exacta das «causas», ao excluir do quadro o sobrenatural, deixando o palco somente ao seu único sujeito principal, o homem. Tucídides escreveu a história da Guerra do Peloponeso, em que ele próprio participou na fase inicial (conferindo-lhe enorme vantagem sobre Heródoto), e devotou a vida à sua *História,* com uma decisão notável. As partes do livro de ordem mais geral e, por assim dizer, mais filosóficas, são escritas com grande vigor e brilho. A narrativa em si é irregular, atingindo cumes na expedição siciliana, mas caindo, frequentemente, numa sucessão maçadora de pormenores sem importância e sem interesse. O estilo é, por vezes, obscuro, especialmente nos discursos, e raramente elegante. Contudo, ler e reler Tucídides é sempre uma experiência memorável, porque abordou o seu grande tema com a máxima seriedade e com fervor moral, não se satisfazendo meramente com descrever e narrar, mas procurando constante e simultaneamente aquilo que é mais permanente e universal no homem e na política, firme na sua convicção de que a natureza humana é imutável e sumamente importante, merecendo que se lhe dedique uma vida inteira de estudo.

A partir daí, a história, embora aumentasse em popularidade, e muitos tivessem tentado o género, entrou num declínio permanente. Nenhuma das outras realizações gregas foi tão abortiva: no seu princípio, estiveram dois homens de génio, para serem seguidos, durante séculos, por uma quantidade sem qualidade, a que Heródoto e Tucídides não serviram de modelo, abandonados ao seu papel de iniciadores, cujos métodos e concepções requeriam aperfeiçoamento e evolução. O estudo sério da psicologia e

da moral passou para os filósofos; a história tornou-se ou uma recolecção de factos triviais ou um veículo para propaganda política e apelo emocional; o sucesso de um escritor media-se mais pela retórica, pelo *pathos* e pelo seu valor de entretenimento do que pela verdade e compreensão. Só ocasionalmente alguém se ergueu dentre a multidão e revelou algo da seriedade da visão dos dois gigantes do século quinto. Entre estes, os melhores foram Políbio, que escreveu durante o século segundo a. C. e Díon Cassius, no princípio do século terceiro d. C.; mas, na realidade, foram historiadores de Roma, mais do que da Grécia. Deve também mencionar-se Diodoro, o Siciliano, que compilou uma História universal desde o princípio dos tempos até às Guerras Gálicas de César (de que foi jovem contemporâneo). A sua vastíssima obra foi apropriadamente intitulada *Biblioteca da História Universal*; a capacidade de Diodoro pouco mais ia além de cortar e colar, e até isso fazia sem grande habilidade, mas possuiu a visão, rara no seu tempo, de uma humanidade universal. Todos estes homens foram indispensáveis, pela informação que forneceram; nenhum deles merece estudo como figura literária ou mesmo como expoente da arte da História.

Em sentido formal, a História depressa se tornou uma vítima da grande praga da cultura grega, após o século quinto: a retórica. A emergência da oratória como forma artística em si mesma foi apenas um exemplo de um mal difuso. Outro se manifestou no plano da educação: Isócrates triunfou sobre Platão e a retórica foi elevada acima da filosofia no *curriculum* das escolas superiores — o que se tornou uma característica da Grécia helenística e Romana. O servo passara a senhor: a maneira como se expressava uma ideia tornou-se mais importante que a própria ideia. Isto já era demasiado evidente no século quarto; passou a ser regra na idade helenística.

Das *belles lettres* do período helenístico sobrevive relativamente pouco, mas não há motivo para crer que aquilo que se perdeu alteraria substancialmente o quadro. A vitalidade criativa desse período fluiu para a filosofia e a ciência. Há algo de frio, sem vida, essencialmente retórico e vazio até mesmo nas melhores obras da sua literatura, sejam os hinos de Calímaco ou os idílios pastorais de Teócrito, ou ainda os epigramas de amor preservados na *Antologia Grega*, embora a construção seja subtil e bonito o fraseado. Os poemas mais curtos voltam às preocupações privadas da literatura arcaica, assim como fazem os roman-

ces em prosa posteriores, histórias de amor e aventura, como Dáfnis e Cloé. Mas, com que diferença: a paixão reduziu-se ao sentimentalismo, homens e mulheres são figuras estereotipadas, ainda menos vivas do que as da «Comédia Nova», o seu mundo é o de um conto de fadas infantil. Arquíloco e Safo agarravam a realidade pela garganta, Meleagro e Longus fugiam dela para o erotismo e para sagazes jogos de palavras.

Só excepção muito rara quebrou a monotonia: Plutarco, um ensaísta e biógrafo brilhante, erudito e de larga visão, que conseguiu captar algo do sabor e da profundidade da civilização clássica, há muito desaparecida, não obstante as pesadas cadeias da sua época e de uma sobranceira indiferença por aquilo a que nós (ou Tucídides) chamaríamos verdade histórica. Ou Luciano, o mais espantoso desvio (no sentido biológico) de todos eles: um retórico profissional que ganhava parte da sua vida mediante declamações públicas, e que nos seus escritos mais refinados troçava do fingimento e hipocrisia do seu tempo, especialmente no que se referia à religião e à filosofia popular, numa forma e linguagem não indignas de Aristófanes. Não causa surpresa que não fosse tido em boa conta no período negro e autocrático dos imperadores Antoninos; a sua negligência habitual é outro assunto.

A indesmentível qualidade livresca destes escritores adequava-se bem a um período cuja maior contribuição para a literatura residiu na erudição. Impulsionados pela Biblioteca e pelo Museu fundados em Alexandria por Ptolomeu I, um dos generais de Alexandre que estabeleceram a dinastia macedónia no Egipto, os letrados helenísticos procuraram reunir todo o *corpus* da literatura grega, catalogaram-no, estabeleceram textos razoavelmente rigorosos, elaboraram as regras da gramática e da composição e realizaram muitos outros serviços semelhantes. Embora tal trabalho fosse muito válido, representava outro tipo de interesse, diferente da actividade literária que fora característica distintiva da Hélade, desde os tempos de Homero.

CAPÍTULO VI

CIÊNCIA, FILOSOFIA E MORAL POPULAR

A religião grega, quando dela se fala pela primeira vez — na *Ilíada*, *Odisseia* e nos poemas de Hesíodo — tinha já uma longa história atrás de si. Não se passa o mesmo com a filosofia grega: o género de investigação da natureza do universo, iniciado pelos filósofos jónicos de Mileto, no princípio do século sexto, era totalmente original. A partir daí, os gregos prosseguiram vigorosamente o estudo da filosofia até ao fim da Antiguidade, sem que nenhum período ou região detivesse um monopólio. Abarcava uma vasta área, englobando teologia e ciência, e conseguiu fugir aos perigos da escolástica, de se fixar em moldes tradicionais e degenerar em reafirmações estéreis ou na aceitação sofisticada de autoridades reconhecidas. Aristóteles foi esse tipo de autoridade na Idade Média, para a qual ele era «o filósofo»; mas tal não aconteceu na Antiguidade, que a ninguém outorgou esse direito, embora reconhecesse Homero como «o poeta». O que é o mundo? O que é o homem? Estas perguntas não eram novas. Contudo, anteriormente, as respostas eram míticas; consistiam em histórias, por vezes de natureza ou sabor genealógico. A terra fizera nascer o céu. Zeus, Posídon e Hades eram três irmãos que venceram os Titãs, tendo dividido entre si o universo, em três partes. O homem fora criado. Estas respostas míticas eram universais, de uma ou de outra forma, e a sua qualidade como explicação sempre essencialmente a mesma. O mito é específico e concreto, explicando os fenómenos humanos e naturais, por referência a acontecimentos ou acções sobrenaturais, não explicáveis em si mesmas. A revolução jónica consistiu apenas no facto de Tales e seus sucessores terem posto questões generaliza-

das, propondo respostas gerais, racionais e «impessoais». É claro que começaram por especulações ingénuas e sugestões como esta, «a terra mantém-se no mesmo sítio, flutuando como uma tábua», não levavam muito longe. Contudo, é impossível exagerar a ousadia do esforço em si, ou o significado em relação ao futuro do empenho intelectual.

A noção de que a terra flutua na água era muito comum em versões do Próximo-Oriente e, indubitavelmente, foi daí que Tales a recolheu. Não obstante, ele não se limitou meramente a usar um mito para preencher uma lacuna no fundo grego tradicional, mas procurava algo de novo e de diferente, algo de não-mítico, embora a sua figura se tenha tornado de tal modo indefinida e lendária que não é possível saber as suas ideias com precisão ou segurança. A tradição grega — a seu respeito é bastante firme: foi o primeiro «físico» — *physis* é a palavra grega para natureza — e este epíteto é bastante esclarecedor. Na geração seguinte, um outro Milésio, Anaxímenes, sugeriu, segundo as palavras de Aristóteles (*Metafísica*, I 3), que o ar é «o princípio material acima dos outros corpos simples», uma generalização que ele justificava com o argumento de que, por rarefacção ou condensação, o ar pode mudar de aparência, sem que ocorram alterações na sua natureza. Isto pode não estar certo, mas a tentativa de encontrar princípios inteligíveis e a coerência por debaixo das aparências do cosmos era a tentativa de substituir o mito pela filosofia. «Os filósofos, a partir de Tales», escreveu um dia Bertrand Russell, «tentaram compreender o mundo». A compreensão começa quando se colocam as perguntas certas e se discerne a necessidade (ou a possibilidade) de generalização; em ambos os aspectos, está correcto iniciar a história da filosofia com Tales.

Não há dúvida que estes homens sabiam que estudavam algo de excitante. Esse sentimento transparece nos seus fragmentos escritos que foram preservados (embora mutilados), se não na ousadia da terminologia, por certo no seu dogmatismo e excessos exuberantes. Um terceiro milésio, Anaximandro, segundo uma tradição não muito fidedigna, discípulo de Tales e mestre de Anaxímenes, afirmou, ao que parece, que, «no princípio, o homem nasceu de criaturas de natureza diferente; porque as outras criaturas rapidamente se sustentam a si mesmas, só o homem necessita de cuidados prolongados. Por este motivo, não teria sobrevivido se esta fosse a sua forma original». Isto tem

muita acuidade, mas, a seguir, sugeriu que os progenitores da espécie humana eram «ou peixes ou criaturas muito semelhantes aos peixes; os homens cresciam dentro deles sob a forma de embrião até à puberdade; por fim, as criaturas semelhantes a peixes romperam-se e deles saíram os homens e as mulheres, já aptos a sustentar-se.»

Não muito tempo depois, no século sexto, começou a florescer em Itália, uma escola de filósofos gregos. O seu primeiro vulto foi Pitágoras, um exilado de Samos que se fixou em Crotona, onde ele e os seus discípulos não só fizeram as descobertas que conferiram a Pitágoras a sua fama lendária na história da matemática, mas se dedicaram ao estudo da alma e elaboraram uma doutrina da transmigração e da reincarnação. Esta foi uma das vias pelas quais a filosofia, deixando de se interessar, como no princípio, exclusivamente pelo cosmos e pela natureza do ente em geral (o que em breve conduziu à consideração da natureza do conhecimento e dos problemas da lógica) se virou para o próprio homem e para a sua relação com o eterno. Os pitagóricos formaram uma comunidade sacra, exigindo o segredo entre os iniciados, com uma doutrina mística que, de certa maneira, — muito embora tudo isto seja irremediavelmente obscuro — os arrastou para a política complicada das cidades gregas em Itália, onde se tornaram centros de facção e de revolução.

Desde que a filosofia estendeu o seu âmbito da cosmologia à ética e à política, nunca deixou de ter um envolvimento intenso na vida real da sua época, como já se viu entre os Pitagóricos, se bem que isso não aconteceu em igual medida ou na mesma direcção com todos os filósofos ou todas as escolas de filosofia. Platão estava impregnado do misticismo pitagórico, mas não Aristóteles. Ambos manifestaram um constante interesse pela política, ao passo que um filósofo como Diógenes, o Cínico, rejeitou a ciência, a política e a religião organizada como vaidades — e ainda pior. Persiste, no entanto, a generalização de que a filosofia grega era comprometida, frequentemente por formas muito alheias às concepções modernas.

Ciência

Um Grego dos finais do século quarto possuía o vocabulário apropriado para descrever um indivíduo como arquitecto, matemático, meteorologista, médico ou botânico,

mas não seria capaz de traduzir o termo inglês, particularmente restrito, «cientista», a não ser dizendo «filósofo» (ou (físico», que significava o mesmo). Se conhecesse Aristóteles, teria possuído um termo exacto para ciência, *episteme*, e uma noção clara daquilo que distinguia a ciência de outras formas de actividade mental: um cientista não sabe apenas que determinada coisa é assim, porque a experiência o revela, mas porque é que ela é assim; adquiriu pela razão «conhecimento das causas e dos primeiros princípios» (*Metafísica*, I, 1). Isso é a sabedoria, *sophia*, daí que o seu possessor seja um filósofo, um amante da sabedoria. O filósofo e o cientista eram idênticos nos seus interesses e objectivos, com frequência nas suas próprias personalidades. No período inicial, esta identidade pessoal era completa, mas, com o aumento do conhecimento, surgiram os especialistas e determinadas divergências de interesses. Houve filósofos, como Sócrates, que menosprezaram a ciência (no nosso significado) como uma preocupação inferior; por outro lado, houve homens da medicina e da astronomia que mostraram pouco interesse pelas implicações metafísicas e epistemológicas dos seus estudos, ou pela ética e pela estética. Contudo, nunca teve lugar um corte efectivo: o filósofo-cientista permaneceu o tipo reconhecido, e um grego não seria capaz de compreender uma afirmação como a de Whitehead em *Science and the Modern World*:

> A ciência nunca sacudiu a marca da sua origem na revolta histórica do fim da Renascença. Permaneceu predominantemente um movimento anti-racionalista, baseado na crença ingénua... A ciência repudia a filosofia. Por outras palavras, nunca tratou de justificar a sua crença ou de explicar os seus propósitos...

O corte que se verificou na Antiguidade ocorreu em linha muito diferente. Nos fins do período arcaico, os Gregos tinham acumulado um corpo muito considerável de conhecimento empírico sobre agronomia, anatomia e fisiologia humanas, engenharia, metalurgia, mineralogia, astronomia e navegação. Quase nada sabemos sobre os homens que fizeram as observações e transmitiram a informação, nem sobre a maneira como trabalhavam, presumivelmente porque eram artesãos que, à antiga maneira da sua época, aprendiam e ensinavam fazendo, não lendo ou escrevendo. No entanto, as consequências práticas estão amplamente atestadas — na cerâmica, nos edifícios, nas esculturas, na série e variedade dos produtos alimentares, no desenvolvi-

mento da navegação — e, embora grande quantidade fosse herança de civilizações mais antigas, muito foi, por certo, invenção dos Gregos. Mas, notava-se cada vez mais um bloqueio a ulterior progresso, cada vez mais agravado à medida que o tempo ia passando e que se pode exprimir, um pouco cruamente e com espaço pleno para excepções, como o divórcio crescente entre a teoria e a prática, ou, em terminologia moderna, entre ciência pura e ciência aplicada. O conhecimento era bom, a sabedoria o melhor dos bens, mas o seu objectivo era saber, não fazer; compreender o homem e a natureza de forma contemplativa, mais do que dominar ou modificar a natureza, aumentar a eficiência ou melhorar a produção.

Foi Platão quem tomou a posição mais extrema. Para ele, todo o mundo da experiência, sendo impermanente, imperfeito, «irreal», nunca poderia ser objecto do autêntico conhecimento, que deve dirigir-se para as Ideias ou Formas que eram eternas e reais. Por conseguinte, ele era fundamentalmente contrário a toda a ciência que não pudesse reduzir-se à matemática e, particularmente, à geometria. Plutarco conta que ele criticava os matemáticos que atacavam o problema da duplicação do cubo, fazendo modelos físicos, porque «assim se perde e destrói o bem da geometria, voltando-a para as coisas sensíveis, em vez de a dirigir e impelir para as coisas eternas e incorpóreas» (*Questões Conviviais*, 718F). Este relato pode ou não ser verdadeiro, mas não se põe em dúvida o que o próprio Platão escreveu na *República* (530B) sobre o «olhar de boca aberta para o alto» para estudar os céus: «Se tencionarmos virar a inteligência natural da alma para o seu uso apropriado através de um estudo autêntico da astronomia, deveremos proceder, como fazemos em geometria, através de problemas e deixando em paz o céu estrelado».

Dificilmente alguém seguiu à letra este conselho, nem mesmo o próprio Platão. Embora saibamos muito pouco sobre os Pitagóricos, podemos, no entanto, afirmar com segurança que eles não descobriram a relação matemática entre os tons musicais por mera contemplação ou revelação mística, assim como Platão também não adquiriu o seu vasto e rigoroso conhecimento das leis de Atenas e Creta através de Apolo, de quem era filho segundo a lenda. Não muito antes do nascimento de Platão, fundara-se na ilha de Cós a escola hipocrática de medicina, uma organização de pesquisa muito notável, que, durante o meio-século de 440 a 390, realizou prodígios de observação sistemática e

de rigorosa análise racional, transpostos para obras como o primeiro livro de *Epidemia,* ou o pequeno tratado sobre a «doença sagrada» (epilepsia). No século seguinte, Aristóteles e geógrafos matemáticos continuaram a olhar para o céu e a aperfeiçoar os seus instrumentos e a sua matemática, e a sua realização, contida no grande livro, conhecido pelo título que depois os Árabes lhe deram, o *Almagesto,* de Cláudio Ptolomeu, um alexandrino do século segundo d. C. (quando Ptolomeu há muito deixara de ser nome real), conservou a sua autoridade até ser refutada pelas descobertas de Képler e Galileu. Os engenheiros militares, de modo especial sob o patrocínio de Filipe e Alexandre e, depois, dos primeiros governantes macedónios do Egipto, inventaram armas de cerco e outros dispositivos, através da pesquisa sistemática dos processos materiais e físicos. Os progressos da física empírica continuaram até que Herão de Alexandria, com a sua *Pneumática,* escrita provavelmente no século primeiro d. C., conseguiu descrever nove dispositivos mecânicos diferentes, impulsionados por ar aquecido ou a vapor.

Em suma, no campo científico e matemático, o processo da investigação racional, iniciado pelos primeiros cosmólogos jónicos, percorrera um longo caminho. A prática hipocrática de auscultação do coração, os *Elementos* de Euclides, a descoberta de Arquimedes sobre a gravidade específica, o tratado sobre secções cónicas da autoria do seu jovem contemporâneo, Apolónio de Perga, o cálculo por Eratóstenes do diâmetro da terra em menos de algumas centenas de quilómetros do número exacto, o cálculo da processão dos equinócios, feito por Hiparco, os brinquedos, accionados a vapor, de Herão — todos estes feitos, para salientar alguns dos mais significativos, não seriam igualados na Europa durante 1500 anos.

Contudo, se se observarem as datas, a questão do bloqueio torna-se nítida e muito recortada. Hiparco morreu antes do final do século segundo a. C., e foi essencialmente a sua astronomia que Ptolomeu transcreveu no *Almagesto.* A *Geografia* de Ptolomeu, que também alcançou o estatuto de autoridade, é distorcida por vezes de forma grosseira; primeiro, porque rejeitava aos cálculos feitos por Eratóstenes (falecido em 194), em favor das posteriores estimativas, muito menos exactas, de Posidónio; segundo, porque as suas posições, embora com dados exactos de latitude, raramente se baseavam em cálculos astronómicos (que ele sabia ser o único processo certo). A partir de 375, a medi-

cina apenas podia lutar por conservar o nível a que Hipócrates a tinha elevado, de tal modo que Galeno de Pérgamo, a sua última grande figura da Antiguidade, não avançara mais do que aquilo que se conseguira quinhentos anos antes, e muitos textos (tal como a prática) tinham ficado para trás. Por volta de 250, a tecnologia militar atingira um impasse de que nunca conseguiu sair. Os instrumentos de cerco, quer para ataque quer para defesa — principal tarefa dos engenheiros — equilibravam-se de tal modo e com tanta eficácia que ambas as partes apenas dispendiam recursos consideráveis para os construir.

Aquilo que sobressai é que a astronomia, a física teórica e a matemática prosperaram muito depois das ciências aplicadas, e que o conjunto da ciência chegou a uma paragem virtual, quando o mundo antigo ainda tinha muitos séculos de vida à sua frente. Sob certos aspectos, este fenómeno é bastante comum na história da ciência, os pressupostos *a priori* ou meros hábitos da mente impedem o progresso, até que alguém se lembre de os re-examinar. Talvez uma tal explicação puramente intelectual bastará para justificar o baixo nível de interesse dos Gregos pela álgebra, pelas leis da probabilidade ou pelas leis do movimento terrestre. Mas certamente, não explicará as regressões — não justamente a paragem — ou a globalidade do bloqueio em todos os ramos da ciência. Do ponto de vista prático, algumas ideias ultrapassam a capacidade técnica da sociedade, como hoje, e isso explica a razão pela qual Herão, apesar do seu conhecimento de pneumática, só conseguiu fabricar brinquedos engenhosos. Mas, mesmo aí, a explicação é insuficiente: ninguém sequer tentou superar os obstáculos técnicos. Ninguém se lembrou da ideia muito mais elementar de transferir o bem conhecido princípio do barco à vela para outros usos igualmente essenciais, construindo um moinho de vento.

Na escola de Aristóteles, tudo isto sobressai com maior claridade. Embora toda a sua obra revele a sua dívida a Platão, Aristóteles rejeitou as formas do seu mestre por um empirismo quase total: o mundo da experiência é aquilo de que se precisa para entender e, portanto, é aí que se começa — por toda a experiência, pois ele possuía uma energia e uma curiosidade intelectuais que nunca foram ultrapassadas e, raramente, igualadas. «Aqueles que o prazer das longas discussões tornou desatentos aos factos, são muito prontos a dogmatizar sem suficiente observação» (*De generatione et corruptione,* 316 a8). A sua maior concentra-

ção foi na biologia; pelo menos, este assunto ocupa perto de um terço do *corpus* aristotélico, e as investigações continuaram com Teofrasto, que lhe sucedeu na presidência do Liceu, como passou a ser conhecida a escola que ele fundara em Atenas, cerca de 335. O sucessor de Teofrasto foi Estratão, que se interessava mais pelos aspectos físicos do que pelos biológicos. Na altura em que Estratão morreu (não após 268), diz-se que a ciência grega atingira o limiar da modernidade, sobretudo no crescente apreço do experimentalismo. Mas, embora a ciência permanecesse no limiar durante cerca de três séculos — existem citações directas de Estratão na *Pneumática* de Herão — não conseguiu ultrapassá-lo e, eventualmente, até recuou.

O que faltava era um factor intangível, um espírito baconiano que, com regularidade e persistência, transforma a especulação em investigação empírica, a investigação empírica em aplicação prática. Aristóteles e Teofrasto possuíam vastos conhecimentos sobre criação de animais e crescimento de plantas, mas nem eles nem os seus leitores tiraram as conclusões necessárias que levariam a uma criação selectiva, quer na agricultura quer na pecuária. O seu interesse ficava satisfeito desde que compreendiam o propósito, a função e as causas finais da natureza. Ou, para referir um outro exemplo: na segunda metade do século quinto, Leucipo e Demócrito propuseram uma teoria atómica da matéria que, mais tarde, foi adoptada por Epicuro e que encontrou a sua mais bela expressão escrita num longo poema latino, *Sobre a Natureza das Coisas*, de Lucrécio, (século primeiro a. C.). Mas o atomismo, discutido embora durante séculos, nunca entrou no domínio da ciência, na Antiguidade. Ao contrário da teoria atómica moderna, as especulações gregas sobre os átomos nem chegaram a ser uma tentativa para oferecer uma melhor explicação das observações empíricas nem abriram novas vias para uma investigação científica mais avançada.

Se isto fosse apenas uma questão de psicologia individual, mais tarde ou mais cedo verificar-se-ia uma ruptura. Mas, por baixo, havia algo de muito mais fundo: a ciência e a filosofia gregas eram «aristocráticas», no sentido de que se desenvolveram entre as classes desocupadas para as quais só eram aceitáveis como ocupações práticas a guerra e a política, a poesia e a oratória. Quando Aristóteles se interessou pelas artes práticas, foram precisamente estas (à excepção da guerra) que ele estudou e sobre as quais escreveu, na sua maneira habitual, empírica e sistemática. Apesar de tudo, mesmo elas pertenciam a uma ordem inferior de estudo, uma vez que uma *techne*, convencionalmente traduzida por «arte», no sentido de que incluía um ofício (e ignorando Aristóteles a distinção entre fabricar e fazer), não podia ser uma ciência, uma *episteme*.

Uma *techne* é «uma qualidade racional relacionada com o fazer» e o termo *sophia* emprega-se nas artes para denotar os indivíduos que são os melhores mestres na sua arte; por exemplo, aplica-se a Fídias como escultor e a Policlito como escultor. Ao ser assim empregue, *sophia* significa simplesmente excelência artística» (*Ética* VI 4-7). Não há aqui menosprezo pelos artífices, fabricantes e operários, como certamente havia nas classes superiores. Também não há em Platão, embora na sua República ideal a classe governante dos filósofos devesse ser impedida de todas as artes práticas para além da governação, e tivessem de treinar-se durante muitos anos num regime rígido e restrito de matemática, música (isto é, harmonia) e filosofia. Os diálogos platónicos estão cheios de argumentos tirados da analogia do artífice, sempre com respeito autêntico, tal como em Aristóteles, pela habilidade e excelência profissionais. Mas — e este é o ponto crucial — existia uma hierarquia de valores, segundo a qual a arte é uma actividade inferior, o melhor piloto ou médico inferior em mérito ao filósofo, visto que muito embora essas artes serem úteis e necessárias, estão ao serviço de um bem de grau inferior.

De uma ou de outra forma, estes juízos são comuns, e até mesmo perfeitos lugares comuns, nos textos Gregos em linha ininterrupta, a partir do século quinto. Alguns historiadores argumentam que não lhes deve ser dado um especial realce, visto que apenas reflectem um pequeno sector da sociedade e não eram típicos da atitude geral dos Gregos, a maior parte dos quais eram agricultores e artesãos.

A primeira falha nessa argumentação é que era a minoria apenas que importava na história do pensamento grego, incluindo o pensamento científico. Dela saíram os intelectuais que se devotavam à ciência e à filosofia, e o efeito do sistema de valores geralmente aceite foi enveredar os seus esforços para fora das preocupações práticas (exceptuando a política), em proveito das abstracções da matemática e da metafísica. Nem sequer a excepção mais promissora, o empiricismo dos aristotélicos, conseguiu resistir durante muito tempo, embora os seus resultados fossem brilhantes.

Além disso, não existem provas (nem motivos para esperar que surjam) de que o homem da rua tivesse quaisquer contra-valores relevantes a propor. Abundava uma mão-de-obra excelente. Os bons artífices melhoravam constantemente o seu conhecimento de materiais e processos, por vias que não deixaram rasto nos textos escritos. Não obstante, permanece o facto de que a tecnologia grega básica se fixou no princípio da era arcaica, tanto na agricultura como na manufactura, e que poucos progressos importantes se verificaram depois. A lista das invenções gregas é, de facto, muito curta. Aparentemente, a sociedade enquanto todo carecia da mentalidade e da motivação para demandar sistematicamente uma maior eficiência e uma maior produtividade. Nem sequer um homem prático como Vitrúvio, que não era filósofo mas engenheiro e arquitecto activo, revela a mais leve consciência das possibilidades do progresso tecnológico; e o seu tratado *De Architectura*, escrito em latim, provavelmente nos princípios da era cristã, mais ou menos contemporâneo de Herão, resumia o conhecimento técnico grego mais avançado, como se transmitira ao longo dos séculos nos livros e na prática real.

Filosofia e política

A filosofia não teve o mesmo destino que a ciência grega. Durante séculos, o espírito de inquirição impeliu homens do mais alto valor a observar, reflectir, debater e procurar compreender o mundo. Essa necessidade não foi menor nos séculos segundo e terceiro d. C. do que fora nos tempos dos físicos jónicos, e os motivos de filosofar em busca de respostas continuaram muito semelhantes. A religião grega carecia de dogma e de teologia sistemática; os seus rituais podem ter sido emocionalmente estimulantes, mas as suas explicações resumiam-se ao mito e eram insatisfatórias do ponto de vista intelectual. Este vazio da religião (e a correspondente ausência de uma igreja institucionalizada) conferiu à especulação filosófica uma invulgar liberdade de manobra: positivamente, porque havia um vácuo a ser preenchido; negativamente, porque nem as classes dos homens nem os seus guardas terrenos se sentiam ameaçados pelas ideias, por mais ultrajantes que fossem. A hipótese de que a terra roda sobre o seu próprio eixo e gira à volta do sol foi apresentada por Aristarco de Samos, discípulo de Estratão. Não há dúvida de que

isso aborrecia os deuses e ofendia os homens piedosos, mas não provocou clamor. Aristarco não encontrou apoio por motivos muito diferentes: os melhores astrónomos levantaram a objecção científica válida de que a hipótese geocêntrica proporcionava uma explicação mais simples dos fenómenos celestes que conseguiam observar.

Outros foram menos afortunados: alguns filósofos foram acusados de impiedade ou sacrilégio, e imediatamente vem à memória o julgamento de Sócrates. Na realidade, é lembrado com demasiada frequência e prontidão, porque, de qualquer modo que se julgue este caso complicado permanece o facto nu e cru de que ele constituiu uma excepção na longa história da filosofia grega. As explosões de genuína perseguição nas cidades-estado eram infrequentes e localizadas, resultado de condições especiais numa ou noutra *polis* e, por conseguinte, de improvável difusão. Com frequência, a política fazia parte das correntes subterrâneas. A política, no sentido mais lato, colidia constantemente com a filosofia, por vezes interferia com ela e sempre ajudou à prossecução dos seus objectivos, por forma indirecta, se não directa. Daí, a grande divisão na política grega — o tempo de Alexandre Magno — assinala também o fim de um período na filosofia, e o dealbar de outro. Muitas das mesmas questões podiam ainda levantar-se durante as monarquias helenísticas e no império romano; muitas das respostas residem necessariamente nas novas ênfases e novas vias.

O triunfo da filosofia sobre a ciência e o acento pós-alexandrino sobre a vida interior do homem foram, em certo sentido, o derradeiro triunfo de Sócrates e de Platão. Na filosofia grega, ocorreu uma revolução na segunda metade do século quinto, tão totalmente identificada com um homem, Sócrates, que os seus predecessores são colectivamente conhecidos como «pré-socráticos». Seria inexacto crer que os filósofos anteriores tinham totalmente ignorado o homem, na sua concentração na natureza e no cosmos, assim como também seria errado menosprezar o contributo dos contemporâneos de Sócrates, os sofistas tão caluniados. Contudo, Sócrates foi, sem rival, o catalizador da mudança que colocou o homem no centro da investigação filosófica. «Conhece-te a ti mesmo», dissera o oráculo de Delfos, e Sócrates apropriou-se desta máxima gnómica, elaborando-a numa série de ideias seminais: que o homem é capaz de se conhecer a si mesmo através de um pensamento racional rigoroso, mediante o método dialéctico de análise, que con-

trabalança entre si hipóteses ou explicações alternativas; que o verdadeiro conhecimento, em sentido estrito, não pode ser ensinado, mas deve ser apreendido por cada um e dentro de si — «Nunca fui o professor de quem quer que fosse» — fá-lo dizer Platão insistentemente no seu julgamento (*Apologia* 33A); que o autoconhecimento do homem, da sua natureza, era o verdadeiro objectivo do saber e, por conseguinte, da vida — «uma vida que se não examine não é digna de ser vivida» (*Apologia* 38A); que os homens só praticam o mal por ignorância. A equação final corresponde a: Conhecimento (sabedoria) = virtude = felicidade.

Todas as tentativas para levar a cabo estas máximas fracassaram porque, no espaço de uma geração, Sócrates tornou-se um mito. Mas, o Sócrates que importa, em última análise, não é o homem que foi mestre de Platão, mas o Sócrates protagonista de muitos dos diálogos de Platão. Seja qual for a realidade em que Sócrates acreditou — e há razões para pensar que teve muito mais êxito em destruir as crenças e argumentos dos outros do que em construir um sistema próprio — foi o Sócrates Platónico que, através das suas interrogações e formulações, tão fortemente configurou a filosofia ocidental.

Este Sócrates acreditava que a alma humana é a sede da sua faculdade racional, o factor essencial que distingue o homem dos animais. Mas a alma possui também um elemento irracional e, para o homem, o grande problema é tornar-se verdadeiramente humano, isto é, permitir que o elemento racional domine e controle o outro. Ademais, nada disto tem sentido no isolamento. Robinson Crusoe só existe na ficção. A sabedoria e a bondade só são verdadeiramente possíveis onde existe uma relação, por um lado, entre o homem e o homem, por outro, entre o homem e o eterno. Daí que o amor, a amizade, a piedade, a imortalidade se encontrassem entre os temas relevantes dos diálogos de Sócrates — mas, acima de todos, a justiça. A inquirição sobre a justiça levava imediatamente a uma análise e a uma crítica das ideias e práticas predominantes do comportamento político. Este passo pode não ser inevitável em todas as sociedades, mas era-o na cidade-estado grega, com a sua profunda consciência de comunidade. A *polis* era considerada como a forma mais elevada de associação humana — «o homem é, por natureza, um ser da *polis*», assim se exprimiu mais tarde Aristóteles — e, portanto, na *polis* é que a justiça se devia alcançar, se fosse procurada correctamente.

Antes de Sócrates, os gregos já tinham tido uma longa e complexa experiência política, e não tinham tido que esperar por ele para iniciar a discussão sobre os méritos e defeitos dos vários sistemas políticos. Democracia ou oligarquia, remunerações pelos cargos ou qualificações de propriedade, independência total ou império — questões assim foram constantemente debatidas, embora saibamos pouco acerca dos argumentos, porque eram feitos de preferência oralmente e não por escrito. Somente breves passagens de escritores como Sólon, Heródoto e os trágicos fornecem algumas indicações, bem como a legislação efectiva e a história das instituições políticas. O que Sócrates trouxe de novo não foi nem a discussão política como tal, nem a ideia de que a política e a justiça estavam ligadas, mas o modo radical e sistemático como se devem examinar os problemas e a perseverante insistência em que a política (e todo o comportamento) tem de ser orientada racionalmente e julgada por normas éticas absolutas. A forma como Sócrates abordou a política foi radical, no sentido original da palavra: foi até às raízes e começou pela natureza do homem. Para Platão, era fundamental, bem como para as principais correntes da filosofia grega clássica que se lhe seguiram, que os homens são criados desiguais; não meramente no sentido superficial da desigualdade no físico, na riqueza ou posição social, mas desiguais na alma, moralmente desiguais. Alguns homens são potencialmente capazes de uma conduta completamente racional e, por conseguinte, de juízo moral correcto; a maior parte não o é. Por conseguinte, a governação deveria ser entregue à minoria moralmente superior — idealmente, nas mãos dos filósofos autênticos. E a sua autoridade deveria ser total, na esfera de acção e nos objectivos. A razão para tal radica na metafísica de Platão, na sua noção de que há bens absolutos e verdades absolutas, que são cognoscíveis a alguns homens mediante uma correcta educação; do que se infere em lógica simples que, uma vez conhecidos, é no interesse de todos que tais absolutos e, nada mais, sejam os padrões pelos quais os homens devem viver.

Este tema, ou melhor, este grupo de temas, surge frequentemente em Platão, mas é na *República* que encontra a sua grande elaboração. É, de longe, o mais longo diálogo socrático, porque aí a procura de uma definição de justiça envolveu Platão numa original e complicada análise das componentes da alma, depois, da teoria educacional e da psicologia da poesia e da música, da natureza das associa-

ciações humanas em geral e do estado em particular, da lei e legislação, da matemática e dialéctica, com comentários sobre propriedade, o estatuto das mulheres, religião e imortalidade; em resumo, reconhece que a maioria dos problemas estão sob a competência do filósofo.

A *República* não era um projecto (como alguns estudiosos pretenderam); era uma bitola, um conjunto de normas infalíveis, para as quais o homem bom devia tender e pelas quais se deveriam testar as situações políticas e sociais existentes. Há uma forma básica de ajuizar sobre todas as acções e instituições públicas: fazem ou não com que os homens sejam melhores do que eram? Num outro diálogo, o *Górgias* (502E-519D), Platão afirmou com insistência que nem mesmo os grandes atenienses do passado — Milcíades, Temístocles, Címon e Péricles — tinham sido verdadeiros estadistas. Apenas tinham sido mais completos do que os seus sucessores em satisfazer os desejos do *demos* com barcos, muralhas e estaleiros. Não tinham conseguido fazer dos cidadãos de Atenas homens melhores e, por isso, chamar-lhes «estadistas» era o mesmo que confundir o pasteleiro com o médico. Esta longa passagem embaraçou os platónicos posteriores, mas apenas porque atacava directamente Milcíades e Péricles e não o alvo costumado, os «demagogos». Contudo, Platão era perfeitamente consciente. Nenhuma forma existente de *polis* era ideal, mas as que se encontravam ainda mais longe eram, inegavelmente, a tirania e a democracia «extrema» como a que se praticava em Atenas. Nesta última, a soberania residia no *demos,* moralmente indigno e sem qualificação, cujas pretensões e decisões se tornavam ainda piores por falta de um sistema educacional adequado. Por conseguinte, os líderes políticos atenienses não tinham alternativa senão fazer intrigas como pasteleiros.

Fossem quais fossem os muitos problemas abordados por Platão — e vale a pena repetir a citação de Whitehead, frequentemente referida, mesmo se hiperbólica, de que «a tradição filosófica europeia... consiste em notas de rodapé sobre Platão» — foi permanentemente atormentado por esta necessidade de fazer um mundo justo. Por fim, já perto dos oitenta anos, escreveu um projecto para um estado que, embora não decididamente o ideal, e em certos aspectos mesmo um intrigante afastamento da *República,* apresenta, indesmentivelmente, a marca platónica no seu todo. A obra, significativamente intitulada *Leis* e mais extensa do que qualquer outro dos seus escritos, é um

código maciço, que abarca a regulamentação de todos os pormenores possíveis na vida dos cidadãos, estrangeiros e escravos — não os Dez Mandamentos, mas dez mil, com penas cuidadosamente graduadas para cada tipo de infracção. Talvez seja indiscernível o que Platão julgava poder conseguir com este livro, mas é impossível não ver a implicação fundamental de que, enquanto os filósofos não forem governantes, o melhor que se pode esperar é uma aproximação a uma vida boa, impondo-a a partir de cima, não tolerando desvios, nem impugnações, nem liberdade de escolha. O sistema na sua totalidade não era concebido no interesse ou no benefício de uma classe, partido ou indivíduo, mas a favor do estado e de todos os seus membros; apesar disso, não deixava de ser uma sociedade fechada e autoritária, embora de nobre mentalidade.

Nem mesmo o tamanho da população era posto de parte. O total dos cidadãos masculinos adultos deveria ser de 5040, número curioso, reflectindo o misticismo numerológico de Pitágoras: 5040 é o produto de 1x2x3x4x5x6x7. Para Aristóteles, que rejeitou rapidamente e sem-cerimónia a *República* e as *Leis,* no segundo volume da sua *Política,* tal proposta era um exemplo notório da falácia presente no método de Platão. Platão, sublinhou ele, não estabeleceu os mecanismos necessários para manter com rigor o número de homens, nem reflectiu sobre as implicações práticas em matéria de propriedade, entre outras coisas. A crítica não é tanto por Platão ter omitido pormenores, mas porque todo o sistema se baseava em premissas falsas. Aristóteles reconhecia que a política é essencialmente um aspecto da ética — todos os teóricos gregos sustentaram o mesmo — mas negou que pudesse reduzir-se significativamente a um sistema fixo e eterno. A sua própria *Política,* por conseguinte, baseava-se numa análise refinada das instituições políticas existentes; as matérias-primas eram agrupadas em monografias, que ele e os seus discípulos prepararam sobre a história constitucional de 158 estados (só a de Atenas sobreviveu). A análise não é, evidentemente, meramente descritiva; Aristóteles classifica, define padrões de mudança, recomenda e julga, sempre tendo em vista quer o possível quer o desejável. Fazer de um grupo os governantes permanentes, escreve, é convidar à *stasis.* Quando Platão pretende estar à procura da felicidade de todo o estado, esquece que, neste contexto, o todo não é maior que as partes; na *República,* com efeito, nenhuma parte seria feliz.

Além disso, para suportar 5040 homens, o estado nas

Leis teria de ser tão grande como Babilónia. Um estado como esse (àcerca do qual Aristóteles parecia nada saber de preciso a não ser que era monstruosamente grande) não seria viável como comunidade. Nos finais do período clássico, os teóricos aderiram fortemente ao ponto de vista de que a *polis*, pelo menos potencialmente, era a forma mais perfeita de associação. Babilónia, o Egipto e a Pérsia eram estados, naturalmente, mas não «verdadeiros estados», porque careciam das condições elementares para a vida boa. Embora muitos filósofos diferissem na definição desse ideal, eram unânimes em o procurar dentro do quadro da *polis*.

Aristóteles e a *polis* clássica morreram aproximadamente na mesma altura. Quando o seu contemporâneo, Diógenes, disse «Sou um *cosmopolites*» (cidadão do universo), estava a proclamar que a cidadania se tornara um conceito sem sentido. Doravante, a busca da sabedoria e da existência moral concentraram-se tão completamente na alma individual que a sociedade podia ser rejeitada como um factor secundário e acidental. Os discípulos de Diógenes o Cínico reclamavam-se da descendência intelectual de Sócrates, tal como os Estóicos, que se tornaram a escola mais importante de filosofia, durante a era helenística. Neste novo mundo, a lógica e a física de Aristóteles continuaram a ser vitais, mas não a sua política nem mesmo a sua ética, precisamente porque tinham sido concebidos como «artes práticas» no contexto da *polis*. Mas, paradoxalmente, Platão foi recuperado mediante a sua despolitização. A sua rejeição do mundo da experiência em favor das Formas eternas, o seu misticismo, a sua preocupação pela alma adequavam-se singularmente a filosofias que, dada a natureza dos estados e da sociedade helenísticos, viravam necessariamente o homem para dentro de si; e, mais tarde, a uma nova concepção religiosa em cujo cerne se encontrava a salvação. «Conhece-te a ti mesmo» continuou a ser o mote, mas com implicações que encheriam Sócrates de admiração e, talvez, o consternassem.

Atitudes e moral populares

Quando Sócrates foi a julgamento em 399, o funcionário do tribunal iniciou o processo, lendo a acusação: «Este depoimento é jurado por Meleto... contra Sócrates... Sócrates é culpado por não acreditar nos deuses em que a

polis acredita e por introduzir novas divindades. Também é culpado de corromper a juventude. Propõe-se a pena de morte.» O julgamento decorreu num só dia, perante um júri de 501 homens — tudo de acordo com o procedimento normal — e ele foi condenado por 281 votos contra 220.

O caso apresenta muito de confuso e paradoxal. Visto que a religião grega era mais de ritual do que de doutrina, o sacrilégio consistia normalmente em actos deste teor: profanação de santuários, roubos em templos, participação ilícita num rito ou revelação de segredos a não-iniciados, e coisas parecidas. Onde não existe ortodoxia, não pode haver heresia, e leis e acções judiciais dirigidas contra as crenças dos indivíduos que se não expressassem em actos ofensivos foram raras em toda a Antiguidade, tanto quanto sabemos. Em Atenas, a falta de participação nos cultos oficial e doméstico era, geralmente, uma barreira para ascender ao mais alto cargo público, o arcontado, mas era tudo. Contudo, no início do século quarto, Sócrates foi condenado e executado por «não acreditar nos deuses em que a *polis* acredita», embora todas as fontes concordem que a sua piedade era, de facto, irrepreensível.

O mal-estar datava pelo menos de há uma geração: a primeira vítima foi o notável filósofo-cientista, Anaxágoras de Clazómenas, que se subtraiu a uma acusação de impiedade, fugindo para Lâmpsaco, onde foi recebido com honras. A data deste caso é incerta, assim como o é a do decreto da Assembleia, segundo a moção de um adivinho profissional, chamado Diopites, que proibia o estudo da astronomia como sacrílego (ou a data do seu abandono, fosse por anulação ou por desuso). Embora não haja referência à astronomia na acusação a Sócrates, Platão, na *Apologia*, esforçou-se por salientar a falta de interesse de Sócrates por essa matéria, contrastando-o expressamente com Anaxágoras. Entre os dois julgamentos, outros se verificaram. A história foi, inelutavelmente deturpada por escritores posteriores, sequiosos de escândalos, mas, pormenores aparte, é nítido que Atenas atravessou um mau período de trinta ou quarenta anos, em que alguns intelectuais — um número muito pequeno provavelmente — foram perseguidos devido às suas crenças, bem ou mal interpretadas. Isto é muito mais notório, porque parece ter sido um fenómeno puramente ateniense, como sugere a recepção de Anaxágoras em Lâmpsaco, ou o refúgio temporário que alguns discípulos de Sócrates, incluindo talvez Platão, encontraram em Mégara, após a sua condenação. Quer ti-

vessem ou não razão para recear, a atmosfera modificou-se em breve, por forma completa e radical. Antes de 385, Platão fundou a sua escola em Atenas, a Academia; outras surgiram e a cidade tornou-se rapidamente o principal centro de filosofia da Grécia. Vinham homens de toda a parte para lá estudar; em anos posteriores, tanto Romanos como Gregos. A Academia, ao que parece, manteve uma existência corporativa contínua até ser dissolvida em 529 d. C., quando o imperador cristão Justiniano fechou todas as instituições pagãs de ensino.

Sem dúvida, havia tonalidades políticas. Dois dos Trinta Tiranos, Crítias e Cármides, eram parentes de Platão, sendo o último conhecido por pertencer ao círculo socrático — Xenofonte relata pormenorizadamente como Sócrates o incitou a seguir uma carreira política. Muitos atenienses tiraram a conclusão de que o ensino de Sócrates incentivou o capítulo mais sangrento da história de democracia ateniense. Mas, que dizer de Anaxágoras, cujas ideias políticas se não conhecem, mas que era amigo de Péricles? Ou do sofista Protágoras, se é certa a tradição que o inclui entre as primeiras vítimas de acusação de impiedade, e que parece ter tido tendências democráticas? Para não mencionar Platão, que ensinou e escreveu livremente durante quarenta anos ou mais, com uma aversão apaixonada por todo o estilo de vida ateniense, facto que não era segredo para ninguém; e que não se retraiu de introduzir Crítias e Cármides em vários diálogos, nos termos mais amigáveis.

A simples explicação política é inconsistente com a restante conduta ateniense nesta área. O mal era mais complexo. A vida era difícil na melhor das eras; os homens estavam obcecados com forças inimigas, humanas e sobrenaturais. Até mesmo os deuses olímpicos, fonte de numerosas bênçãos, podiam punir se eram ofendidos; depois, havia ainda os espíritos subterrâneos que nem mesmo os próprios deuses conseguiam controlar completamente, portadores de calamidades que, nas palavras de Isócrates (*A Filipe* 117), «não honramos nem com as nossas orações nem com os nossos sacrifícios, mas que procuramos afugentar». Nas décadas finais do século quinto, tudo parecia conjugar-se contra Atenas. A Guerra do Peloponeso destruiu numerosas vidas e conturbou continuamente a existência de todos, durante anos; deixou Atenas enfraquecida, desprovida do seu império, do seu poder e glória, afundados pelos Trinta Tiranos e por uma guarnição espartana. Um número muito maior de atenienses — talvez um terço da

população — morrera nas duas pestes que irromperam entre 430-426. Os médicos tinham uma explicação racional, mas não a cura; para que servia, então, a explicação? Porquê virar-se para eles, e não para os videntes, adivinhos e mágicos, que podiam comunicar com as obscuras forças subterrâneas e trazer, talvez, a saúde e a boa sorte?

Isto ainda não era tudo. Na vida intelectual da cidade, começara a fazer-se sentir algo de novo havia já alguns anos: primeiro, homens como Anaxágoras vieram com a sua física e a sua metafísica, pondo de lado os mitos intemporais; depois, os sofistas, e com eles Sócrates, principiaram a contestar os modos de comportamento tradicionais, e mesmo as leis e determinações políticas, como simples convenções arbitrárias, frequentemente mal escolhidas. Nos tempos antigos, sábios como Sólon foram venerados porque, nos seus ditos e nas suas vidas, exprimiam esperanças e ideais, largamente compartilhados pela comunidade. Os novos sábios pareciam fazer quase o oposto, tentando deitar abaixo as crenças e valores reconhecidos, especialmente na religião e na moral. Além disso, os seus discípulos e protegidos eram jovens ricos, membros de clubes de simpósios que sempre tinham desprezado a democracia, ou, pelo menos, o *demos*, e que agarraram a oportunidade nos últimos anos de guerra para se tornarem centros de conspiração em prol de revoluções oligárquicas, não poupando tácticas — suborno, falsa propaganda, terror e assassinato, provocações ímpias — para atingir os seus fins. Atenas viu-se envolvida em extrema *stasis*, de novo, após um período considerável de imunidade e, para muitos, parecia que a filosofia, a impiedade e a oligarquia estavam de mãos dadas.

Existiam, por conseguinte, os ingredientes para um selvagem pânico popular, mas, por muito que dele os atenienses se tenham por vezes aproximado, nunca emergiu verdadeiramente; nem se verificou uma caça às bruxas em grande escala. Houve erupções de conduta cruel e irracional contra indivíduos (não contra classes de homens), geralmente como resposta a alguma provocação directa, como, por exemplo, a mutilação dos hermes sagrados em toda a cidade, numa noite, pouco antes de partir a expedição naval para a Sicília, cerca de 415. Outros tornaram-se vítimas por causa de ofensas pessoais. Xenofonte afirma, talvez com exactidão, que Sócrates foi levado a julgamento apenas porque Anito, um dos acusadores, se queria vingar de um insulto pessoal. Floresceram práticas rudes de magia e superstição. No entanto, a longo prazo, nem a estabilidade

política nem a responsabilidade cívica e moral desapareceram. Atenas depressa recuperou da derrota e dos Trinta Tiranos e, com o desaparecimento da conturbada situação do tempo de guerra, desapareceram também as ameaças contra os livres empreendimentos filosóficos e científicos.

Tais problemas nunca poderiam ter surgido em Esparta ou nos estados rurais retrógrados pela simples razão de estarem fechadas aos filósofos e às escolas de filosofia. Onde os tiranos governavam, a posição variava de ano para ano, quase de dia para dia, de acordo com os caprichos do tirano. O que sucedeu na Atenas do final do século quinto não se repetiu em mais nenhum lado, porque só Atenas proporcionava a necessária combinação de condições: soberania popular, um numeroso e activo grupo de pensadores vigorosos e originais, e as experiências únicas que a guerra trouxera consigo. Em suma, as mesmas condições que atraíam para Atenas os melhores espíritos da Grécia podiam, e por um tempo assim aconteceu, colocá-los numa posição singularmente precária. Atenas sofreu uma pena feroz: a maior democracia grega alcançou a sua maior fama porque executou Sócrates e alimentou Platão, o moralista anti-democrático mais poderoso e radical que o mundo jamais conheceu.

Formar um juízo equilibrado a esta distância é tremendamente difícil, e porventura impossível. Qual a influência *exercida* pelos filósofos e pelos sofistas, por Sócrates, Platão e Aristóteles? Qual a profundidade que atingiu o Iluminismo (nome que se deu à nova tendência intelectual, consoante o modelo do século dezoito)? Qualquer resposta que simplesmente trace uma separação entre os «poucos» e os «muitos», os instruídos e os incultos, é uma excessiva simplificação comprovada. Uma das consequências da peste foi a introdução em Atenas do culto a Asclépio, o médico mágico, cujo santuário principal, em Epidauro, se tornou centro de peregrinações, que já se tem comparado com Lourdes. Uma das serpentes sagradas do deus foi levada de Epidauro em solene procissão. Enquanto se não erigiu um templo, a serpente foi alojada e o dramaturgo Sófocles arranjou-lhe um altar por parte de um grupo privado que apadrinhava o novo culto, o qual em breve foi considerado pelo estado como parte da religião oficial. As últimas palavras de Sócrates, segundo Platão (*Fédon* 118), foram estas: «Devo um galo a Asclépio, Críton. Paga-o, sem falta.»

Isto não é para sugerir que não havia diferença entre Sócrates e o tipo de homem que invocava os poderes do mal para amaldiçoarem um inimigo pessoal, que gravava a maldição numa tabuinha de chumbo e a enterrava, de preferência num túmulo. No entanto, as diferenças confinavam-se a limites bem definidos. Eram raros os Gregos, filósofos ou iletrados, que abandonavam a crença de que os deuses e os espíritos intervinham na vida dos homens, para bem ou para mal, que puniam quando ofendidos e que faziam intimidações — por meio de oráculos e vários outros mecanismos — anunciando os seus desejos ou intenções. Xenófanes e o atomista Demócrito talvez fossem excepções, provavelmente Tucídides e Crítias, Epicuro por certo (cujo nome se tornou o termo hebreu para «ateu»); mas, neste aspecto, estavam completamente fora da corrente principal do pensamento grego, sem influência constante até mesmo nos círculos intelectuais mais avançados. As questões suscitadas pelos filósofos, de todas as escolas e tendências, relacionavam-se com a melhor maneira de o homem enfrentar as condições imutáveis que delimitam a vida humana, não apenas com o sobrenatural, mas também com a existência em comunidade (sendo o homem, por natureza, gregário) e com as difíceis circunstâncias materiais (não existindo a noção de um progresso tecnológico contínuo); diziam respeito à maneira como viver com felicidade; como determinar as normas e valores certos e como pô-los depois em prática. Além disso, a tónica punha-se quase exclusivamente na vida terrena. Até mesmo Platão, fortemente influenciado pelo pitagorismo e talvez pelo movimento religioso conhecido por Orfismo, obcecado como estava pela alma nas suas práticas éticas, era fundamentalmente arreigado à terra.

Por muito que as várias respostas diferissem, partilhavam um cerne comum de racionalismo: a rejeição de qualquer aceitação automática das tradicionais regras e explicações mútuas ou convencionais; a insistência em que todas as instituições e padrões de comportamento se devem justificar por referência a princípios e normas gerais e «naturais», e em que o homem era capaz, se preparado para fazer esse esforço, de aprender os modos de conduta correctos. É este espírito que justifica o termo Iluminismo; foi ele que estimulou a longa erupção de investigação contínua que constituiu a principal componente do «milagre grego». Não se restringiu apenas aos filósofos mais ou menos profissionais. O impacto pode ver-se nitidamente, por exemplo, no

UFCG/BIBLIOTECA

desenvolvimento da literatura histórica. O primeiro indício que se conhece é a opinião de Hecateu sobre «as histórias que os gregos contam», considerando-as «ridículas». Em Heródoto, manifesta-se plenamente a influência, nos seus esforços persistentes para racionalizar (ou historicizar) o mito; nas suas longas digressões, como a discussão entre Sólon e Creso sobre a felicidade, ou aquela que ele suscita na corte sobre a melhor forma de governo; nas suas comparações entre os costumes e valores predominantes dos Gregos e os dos bárbaros, em que os Gregos nem sempre levam a melhor. E em Tucídides, finalmente, reconhecemos o filósofo *manqué*, o historiador tão familiarizado com o pensamento médico corrente, que, no seu relato sobre a peste em Atenas, não destoou dos escritos hipocráticos nem no espírito nem mesmo na linguagem técnica; que transformou as negociações entre uma embaixada ateniense e os habitantes da ilha de Melos num diálogo filosófico sobre o poder e o direito; que nunca desistiu de tentar abrir o seu caminho desde o particular e o concreto para o universal.

De forma diferente, o impacto é também reconhecível nos escritores de tragédias. Certamente, homens graves eram perfeitamente capazes de reflectir sobre os deuses, a justiça e o mal, sem serem instigados pelos filósofos, e é impossível *provar* que Ésquilo ouviu Xenófanes ou Anaxágoras, ou que teria estudado as suas doutrinas; assim como não é possível provar que Sófocles e Heródoto, que se sabe terem sido amigos, alguma vez falaram sobre o significado dos mitos ou da justiça política. Com Eurípides, pelo menos, pisamos terra firme. As últimas palavras de Medeia, no seu solilóquio antes de matar os filhos (versos 1078-80), «Sei o mal que vou fazer; mas o *thymós* é mais forte do que a minha vontade, *thymós*, a raiz dos numerosos erros dos homens» (em que *thymós* é a sua parte irracional), são a resposta de Eurípides a Sócrates, a sua deliberada rejeição da doutrina socrática de que o mal resulta da ignorância. Eurípides pode não ter sido um pensador sistemático, mas voltou constantemente a este tipo de problema, e uma das suas últimas peças, as *Bacantes*, apresentada em 405, logo a seguir à sua morte, marca o triunfo completo do ponto de vista de que existem forças que ultrapassam a compreensão e a vontade do homem, às quais ele tem de obedecer ou ser destruído.

Foi através destes meios que as ideias e doutrinas filosóficas lograram penetrar em audiências mais vastas. Não havia outros meios de comunicação. Na verdade, não sabemos dizer aquilo que se passou e que efeitos produziu. Obviamente, alguns indivíduos saíam do Teatro de Dioniso afirmando solenemente aos amigos, fosse qual fosse a expressão idiomática contemporânea equivalente: «Isto faz pensar.» Obviamente também, lá fora, havia bastante raiva cega contra aquelas representações de novo estilo, que buliam com as crenças dos antepassados. Fossem quais fossem os seus motivos, Aristófanes misturou físicos, sofistas e Sócrates, acrescentou invenções cómicas da sua autoria, na linha, mais tarde escarnecida por Platão no *Ménon*, uma obra-prima de ironia, quando Sócrates é levado a defender os sofistas contra o tradicionalismo estúpido e a total ignorância de Anito. Nenhuma cidade, diz este último, deveria consentir homens assim. E, finalmente, uma parte da população ignorava, por certo, aquilo que se ensinava, conservando-se indiferente. Depois de Eurípides e Aristófanes, o teatro passou a ter um papel menor. Após Tucídides, houve ainda alguns diligentes investigadores dos factos históricos, mas a linha iniciada por Hecateu chegara a ponto morto. A inquirição racional sobre o comportamento humano parecia conduzir ao pessimismo, à dúvida e ao cepticismo, não a soluções razoáveis e manejáveis. O universo era um tema diferente: matemáticos, astrónomos e metafísicos tiveram ainda um longo e produtivo futuro. Mas, no tocante ao próprio homem, apesar de Platão, apesar de Aristóteles, a tendência dominante passou a ser a de evasão, ou para a auto-indulgência e para uma concentração míope nos pequenos pormenores do dia-a-dia ou da vida interior, ou para a contemplação, indiferente aos bens e aos males do mundo físico. Epicuro, que fundou a sua escola em 306, empreendeu a missão de eliminar o medo da morte. Embora essa actividade fosse válida, não podia ensinar ao homem a maneira de viver; mais, podia até sugerir que não havia outra via para além daquela, puramente negativa, de se preparar para morrer com perfeita serenidade de espírito.

A evasão da realidade era um reconhecimento da realidade. Os Gregos pagavam agora o preço de tudo ter apostado na comunidade-*polis*, não apenas a sua organização política, mas também o seu estilo de vida, a sua protecção e satisfação emocionais e espirituais, os seus valores. Quando a *polis* se revelou inviável, quando já não podia sustentar muitos dos seus membros, mesmo num nível de vida mínimo, quando a *stasis* e as guerras insignificantes passaram a ser ordem do dia, as exortações a uma regeneração moral

eram ou inúteis ou insultuosas. O género de solução proposto por Isócrates — uma guerra de conquista e, depois, a migração — parecia bem mais atraente. O fim não surgiu de repente, nem em toda a parte ao mesmo tempo. Os últimos dias da independência ateniense mostraram, mais uma vez, quanta vitalidade a *polis* tivera. Mas, por fim, nenhum sistema de reformas internas, no interior da *polis*, ateniense, espartana ou outra qualquer, poderia já salvar aquele modo de vida. À medida que isso se tornou mais notório, embora não necessariamente inteligível, as ideias sobre a sociedade e a moralidade sofreram transformações correspondentes. O empirismo de Aristóteles em política, a sua procura do possível em vez do ideal, foi uma derradeira e desesperada tentativa para erguer um dique. Foi um fracasso em todos os aspectos, excepto talvez como um brilhante *post-mortem*.

É, pois, de perguntar como é que isso se ponderava fora do mundo dos livros — numa sociedade em que os livros desempenhavam um papel escasso e muito unilateral? Os escritores gregos levam-nos a exagerar a preocupação pela política, tendência a que, aliás, somos propensos, por causa dos hábitos historiográficos modernos, sobretudo os do século dezanove. Provavelmente, é verdade que a política, entre os Gregos, envolvia e ocupava mais tempo a um maior número de pessoas do que em épocas posteriores da História. Contudo, esse seria o caso apenas de Atenas e de outras *poleis* fortemente democráticas, mas mesmo aí só para uma porção não muito vasta de cidadãos (eles próprios, uma minoria da população). Por muito que saibamos sobre os Gregos no trabalho e no lazer, na família e na aldeia, as provas directas referem-se apenas a aspectos exteriores, sem uma perspectiva ou um saldo claro acerca das várias formas de actividade, sem indicações seguras das ligações com a política, a religião ou a pobreza. O século quarto, por exemplo, parece ter sido marcado por um acréscimo de cultos místéricos e orgiásticos e de práticas de magia, e, para o final, pela ascensão de Tyque, Sorte ou Fortuna, de um espírito feminino sem grande importância, à talvez favorita de todas as divindades para pedidos particulares (não públicos). Porém, é preciso dizer «parece», pois que não existem provas documentais, ou estatísticas, que indiquem um aumento significativo (à excepção do caso de Tyque); e daqui se pode inferir que esta tendência era a resposta popular — o substituto de uma reacção filosófica — à perda do poder e do apoio da *polis* e, consequentemente, das suas divindades tutelares tradicionais.

Tudo o que se refere à moralidade privada está assediada de dificuldades deste género. Não existem dúvidas sobre o papel fulcral da família. Era a instituição fundamental, através da qual se organizava grande parte da vida e se assegurava a continuidade: na administração e herança dos bens, no fornecimento de cidadãos em cada nova geração (daí o primordial interesse do estado em questões de legitimidade), nas relações quotidianas com os deuses, na transmissão e assimilação do código moral. Não obstante, a família não ocupa grande espaço na maioria da literatura grega, que quase ignora as suas facetas afectiva e psicológica.

Dois factores, não sem relação, estavam em causa. Um deles era a classe. Quando Platão propôs na *República* que a família deveria ser abolida entre os governantes-filósofos, porque constituía um impedimento para a sua acção como agentes morais perfeitos, ou quando Aristóteles argumentava, no oitavo volume da *Ética*, que a amizade só é possível entre iguais, de tal forma que a relação entre homem e mulher é de um grau inferior, cada um deles estava a traduzir para a sua terminologia própria os padrões de comportamento efectivos do nível social em que vivia. Nas classes mais altas, não se *vivia* na família, no sentido de aí encontrar companhia. Por esse motivo, procuravam-se outros homens ou outras mulheres, geralmente ambos, e a companhia era física e espiritual. O vocabulário resume perfeitamente a situação. *Hetairos* é um termo grego antigo, significando «camarada de armas», termo usado na aristocracia militar. Surge na Atenas clássica como *hetaireia*, o clube da classe superior, constituído por membros do mesmo grupo de idade; mas aparece também como *hetaira*, uma «cortesã» (não confundir com *pórne*, uma prostituta vulgar). A pederastia era uma característica das *elites* militares em Esparta e em Tebas e, noutras comunidades, das classes elevadas (e por conseguinte, da elite intelectual). A homossexualidade, a orientação dos impulsos sexuais apenas para pessoas do mesmo sexo era algo de muito diferente, objecto de desprezo e de ditos maliciosos. O modelo normal era o da bissexualidade, de forma que existiam duas instituições complementares: a família, velando por aquilo a que poderíamos chamar o lado material, e a pederastia (e as cortesãs) representando o aspecto afectivo e, em certa medida, intelectual, da vida íntima do homem.

No que diz respeito às classes baixa e média, as provas são escassas e confusas, mas talvez a interpretação certa

seja a de que, embora a bissexualidade fosse aceite em toda a sociedade, a família tendia institucionalmente a monopolizar o referido campo. Isso significa, além disso, que, num local como Atenas, à medida que a sociedade se tornou mais 'classe média', falando em termos de psicologia social e não no sentido moderno, com as suas implicações económicas, por outras palavras, no tipo de mundo à Menandro, a pederastia institucionalizada, enraizada na aristocracia arcaica, foi desaparecendo progressivamente. Um factor nítido que empurrou nesse sentido foi a pobreza, deixando aos indivíduos pouco tempo livre e falta de dinheiro para gastar, concedendo simultaneamente às mulheres, cujo trabalho no campo e no comércio era indispensável, um certo grau de igualdade. Num aspecto, contudo, a desigualdade da relação nunca mudou: tanto na lei como na prática, havia um duplo padrão de moralidade sexual. Isto verifica-se, linearmente, na definição estreita e unilateral de adultério que nada mais significava do que a relação sexual entre uma mulher casada e um homem que não era seu marido. Escusado será acrescentar que a ofensa era contra o marido, tal como o rapto ou a sedução constituíam ofensa contra o pai ou tutor e não contra a mulher.

A questão não se esgota através de considerações sobre estatuto social, bens, afeição ou amor. O sexo e a fecundidade constituíam também um mistério; afinal, a história de Édipo não foi uma invenção de Sigmund Freud. No entanto, a leitura dos grandes autores clássicos revela muito pouco sobre o lado mágico do sexo e esta — a tendência racionalista e racionalizadora — constitui a segunda fonte importante de distorção. Torna-se necessário consultar os escritores, sobretudo os mais tardios, que se interessaram por recolher os pormenores de mitos e ritos, e os restos de regulações rituais, e então obter-se-á um conjunto notável de crenças e práticas que ligam o sexo e a religião: práticas travestistas e feiticistas, virgindade sagrada, tabus sexuais impostos aos sacerdotes e sacerdotizas, ritos de priapismo. A psicologia nesta área de comportamento não era, obviamente, o reconhecimento simples, franco e ingénuo de uma função natural que muitas vezes se infere da obscenidade fácil de Aristófanes ou do erotismo das obras de arte, mas algo de muito ambíguo, simultaneamente poderoso e perigoso, um poder que ultrapassava o homem e podia, se devidamente manipulado, ser utilizado para controlar as forças da natureza e do mundo subterrâneo, evitar os males e assegurar as colheitas. Estas crenças não se res-

tringiam tão pouco aos incultos e aos «supersticiosos». A mutilação perpetrada sobre os hermes de Atenas, em 415, consistiu em partir os falos erectos das estátuas, e os hermes não eram um fenómeno dos bairros miseráveis de Atenas.

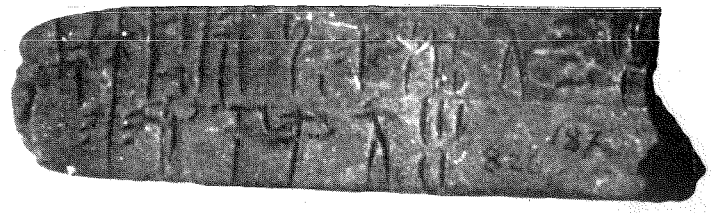
A conclusão que se pode extrair é a de que, evidentemente, foi Eurípides e não Sócrates — o Eurípides das *Bacantes* — quem captou a verdadeira psicologia e valores dos seus contemporâneos. Eles não enfrentavam uma escolha entre a razão e a paixão, entre Apolo e Dioniso, o eternamente perfeito e o transitório corrupto, mas a necessidade de viver com ambos, com toda a ambiguidade e incerteza que daí derivavam. E «eles» indica quase todos os Gregos, embora a balança se movesse para um ou outro lado, em diferentes graus. Eram importantes as diferenças de classe ou educação, mas não maiores entre os Gregos do que noutros povos; havia dois (ou mais) sistemas de valores diversos, uma minoria civilizada que vivia segundo a razão e uma maioria bárbara e supersticiosa. Era enorme o abismo entre os extremos, e a contínua atracção dos Gregos reside, em grande parte, nos esforços que empreenderam para se libertar da magia e obscurantismo. Mas as áreas sobrepostas eram também muito amplas e, no que se refere à sua vida e destino, talvez decisivas.

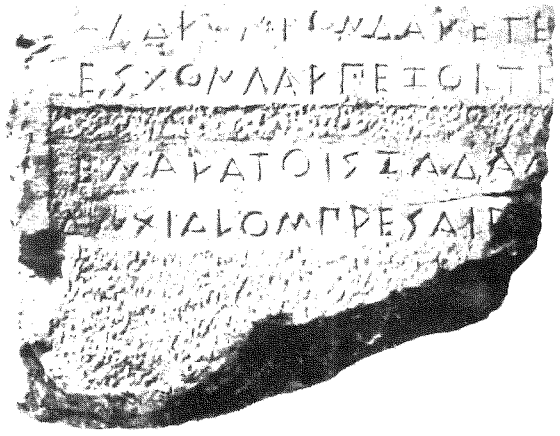
Não há melhor exemplo do que as atitudes em relação à escravatura. Era entre os Gregos uma instituição universal que, sem excepção, tocava em todos os aspectos da sua vida. Baseava-se em premissas fundamentais, da desigualdade humana, dos limites da autoridade e do aviltamento, dos direitos e ausência de direitos. Por acaso, conservou-se uma grande parte dos relatos sobre os estádios finais da construção do Erecteu na Acrópole, nos anos 409-404. Conhece-se o estatuto social de 86 operários: 20 escravos, 24 cidades, 42 metecos. Isso era na fase em que se executavam os trabalhos mais delicados no entalhar da pedra e da madeira e na pintura decorativa (Figuras 10 e 11), e os escravos deram o seu contributo (nenhum deles era operário não especializado). Em muitos casos, os seus proprietários trabalhavam ao lado deles. Qual era, então, a psicologia de Falacro, cidadão de Atenas, quando ele e os seus três escravos, todos pedreiros, eram encarregados pelo Estado de fazer esse trabalho e que, nesse aspecto, eram iguais aos olhos do Estado, mas em mais nenhum? E que psicologia era a dos homens livres de Córcira, quando eclodiu a guerra civil em 427 e ambas as partes apelaram para o auxílio

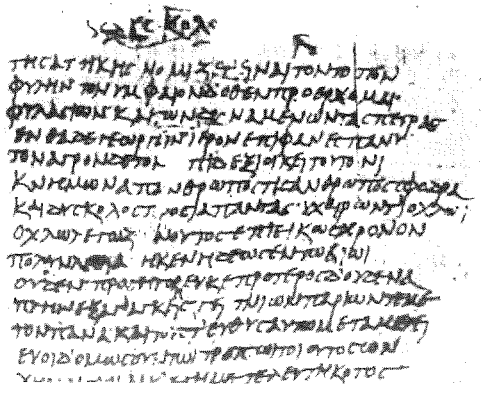
dos escravos, como apoio armado? Qual era a psicologia dos escravos?

É duvidoso que se possam dar respostas satisfatórias. Extrapolar simplesmente o que se conhece da experiência moderna, sobretudo o que se refere aos estados sulistas dos Estados Unidos, é altamente erróneo por variadíssimas razões, a mais importante das quais é, provavelmente, a ausência da distinção de cor na antiguidade e também a frequência de alforria. Esta dava aos escravos um incentivo, um futuro e, simultaneamente, a todos trazia o problema de solucionar as contradições entre uma população escrava e uma crescente população de ex-escravos. Aliás, também é duvidoso que a maioria dos Gregos pensasse seriamente no assunto. Os filósofos, contudo, não podiam evitar a questão e a tentativa que fizeram de concordar com ela, foi, talvez, o seu maior fracasso.

Se a escravatura pudesse ter justificação, isso só seria possível na linha traçada por Aristóteles no primeiro livro da *Política*. Muitos, argumenta ele, são escravos por natureza; por conseguinte, é natural, e no seu próprio interesse, que estejam sujeitos a indivíduos que, em vez deles, façam os juízos morais necessários. E ia mais além, classificando todos os bárbaros como escravos por natureza. E esta generalização destruía completamente a teoria (como o próprio Aristóteles eventualmente parece ter admitido), porque contrariava a experiência facilmente observada. Já antes, alguns filósofos puseram em causa a teoria natural da escravatura e, depois de Aristóteles, encontrou poucos defensores. Porém, que havia para a substituir? Nada mais do que duas alternativas muito fracas. Uma delas sustentava que a escravatura, embora contrária à natureza, constituía um *status* convencional, universalmente reconhecido, e justificado nessa base; outra defendia que o estatuto social e legal do indivíduo — escravidão ou liberdade — era irrelevante, uma vez que apenas interessava o estado da alma. Ninguém, na antiguidade, desenvolveu com seriedade um terceiro ponto de vista, precisamente o de que a escravatura deveria ser abolida porque era moralmente errada.





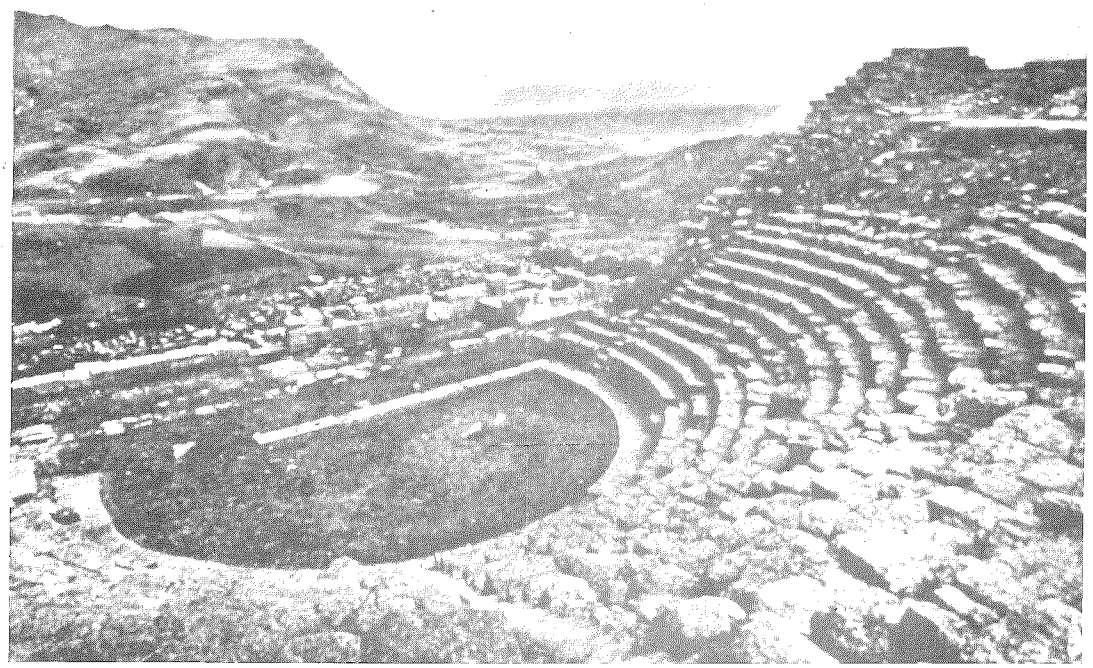


1 – Escrita grega

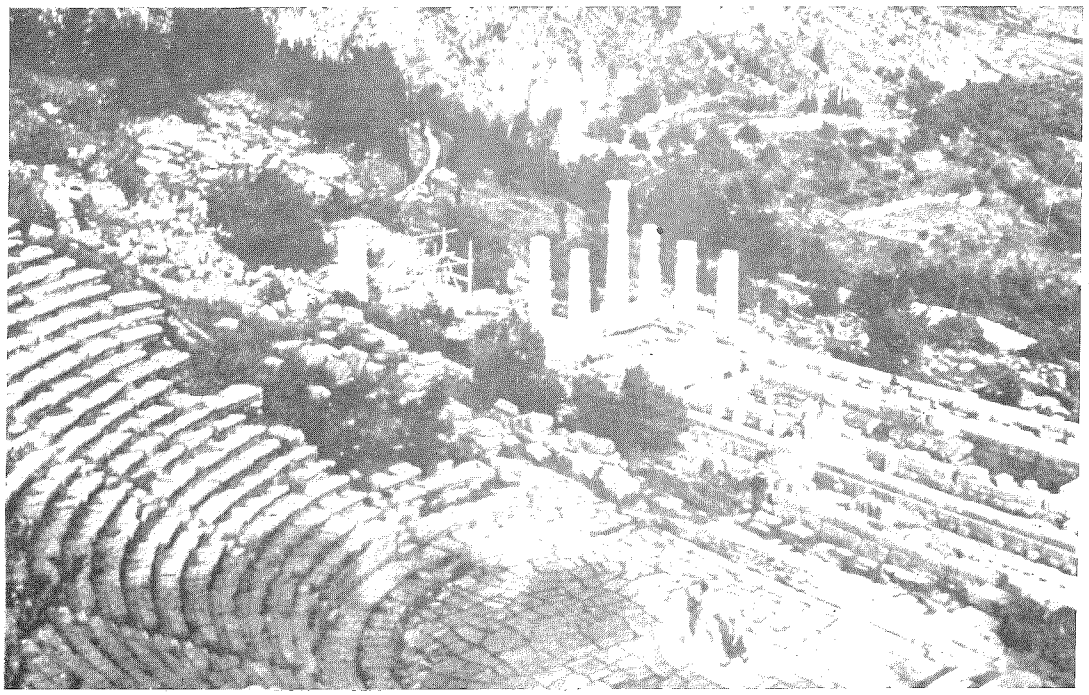
1a - Em cima: *Placa de argila de Cnossos em Creta, escrita Linear B, por volta de 1400.*

1b - Ao centro: *Epigramas métricos em cenotáfio de mármore, Atenas logo após 490.*

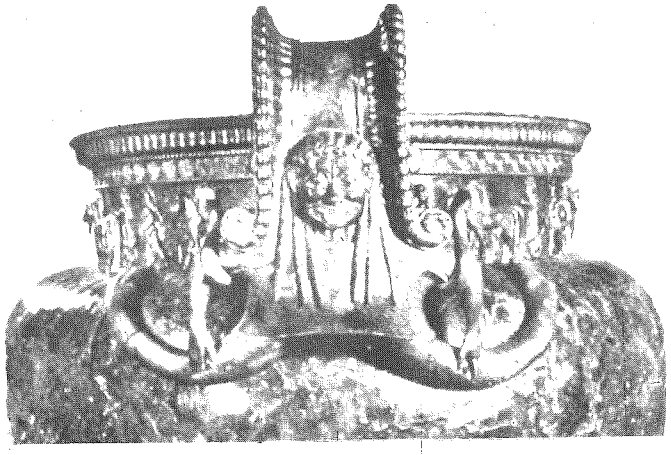
1c - Em baixo: *Papiro literário, princípio do século terceiro a. C.*



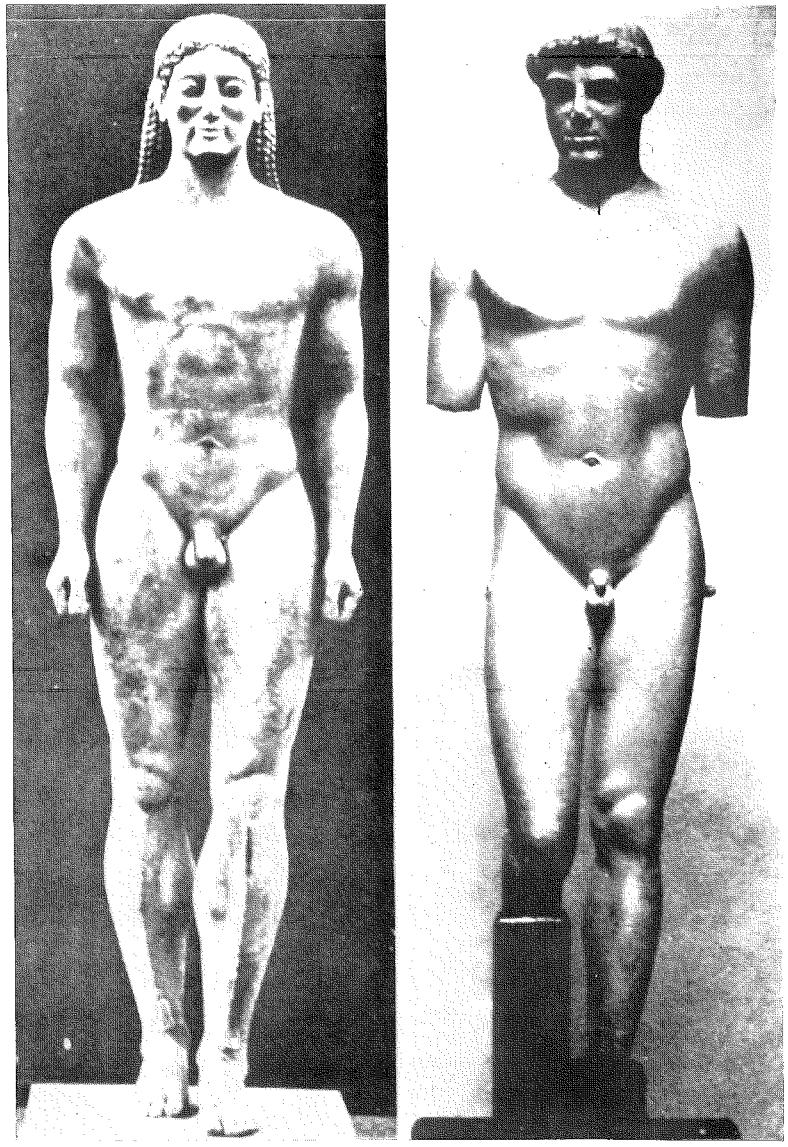
2 – Teatro em Segesta na Sicília.



3 – Teatro e Templo de Apolo, Delfos.



4 – Em cima: *Rebordo (mais de 90 cm de diâmetro) e pega de urna de bronze, Vix, (próximo de Châtillon-sur-Seine), fins do século sexto*
Em baixo, à esquerda: *Bracelete de ouro greco-cita, por volta de 300.*
Em baixo, à direita: *Carranca em terracota polícroma, cabeça de Sileno, Gela (Sicília), antes de 450.*



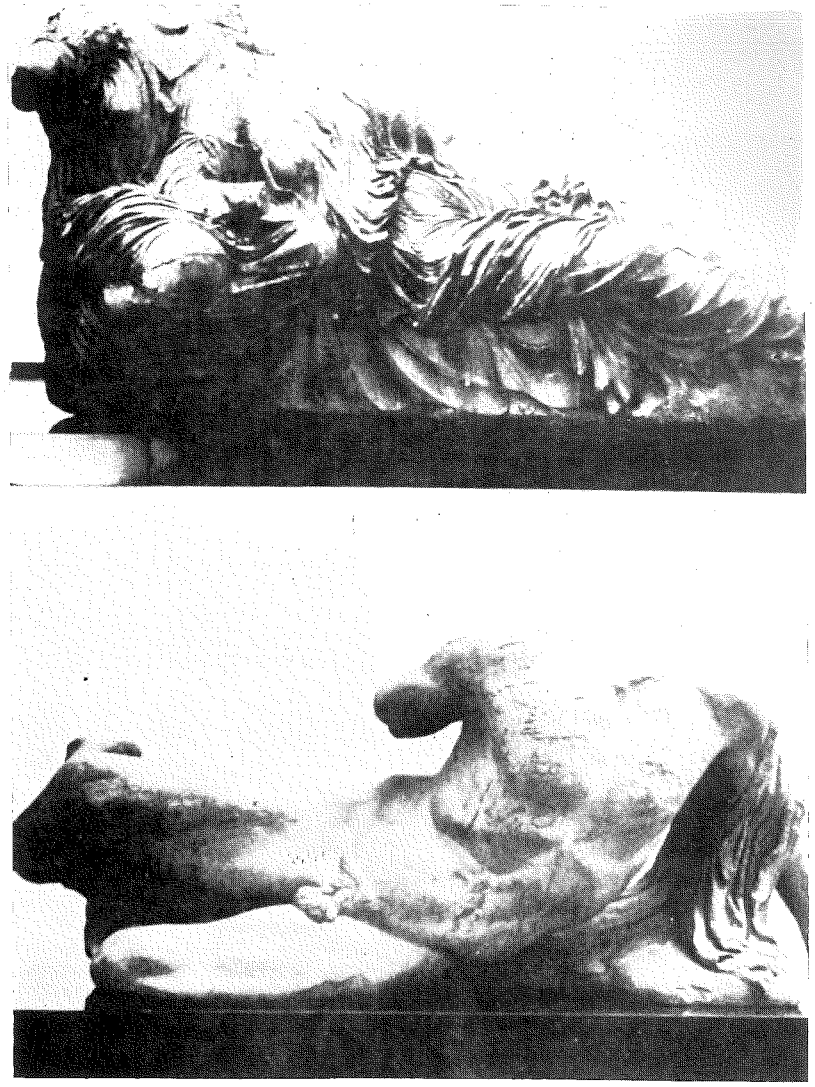
5 – *Mármore ateniense* kouroi.
À esquerda: *Estátua funerária, 6 pés de altura, entre 540 e 520.*
À direita: *Estátua dedicatória, 2,10 pés de altura, pouco antes de 480.*

6 – Auriga de bronze, 5,11 pés de altura, Delfos, cerca de

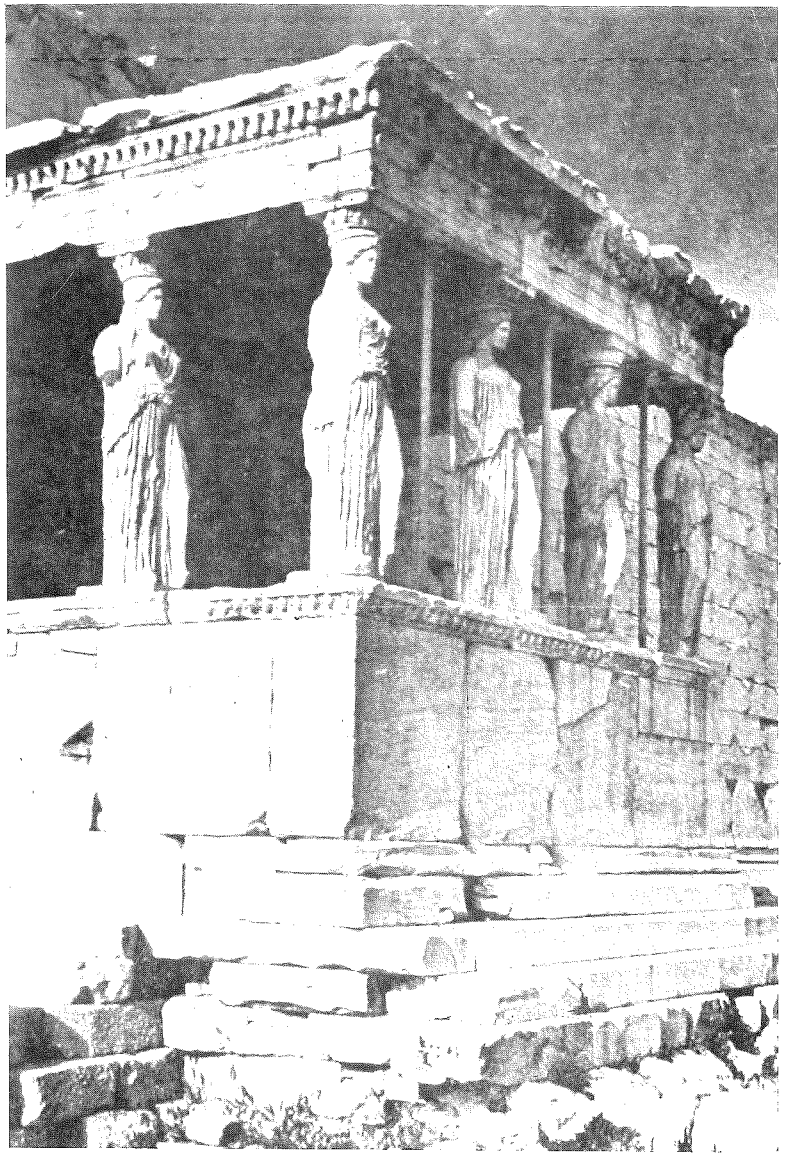
7 – Bronze, 4,3 pés de altura, encontrado na Baía de Maratona, meados do século quarto.

8 – Moedas de prata *(tamanho real).*

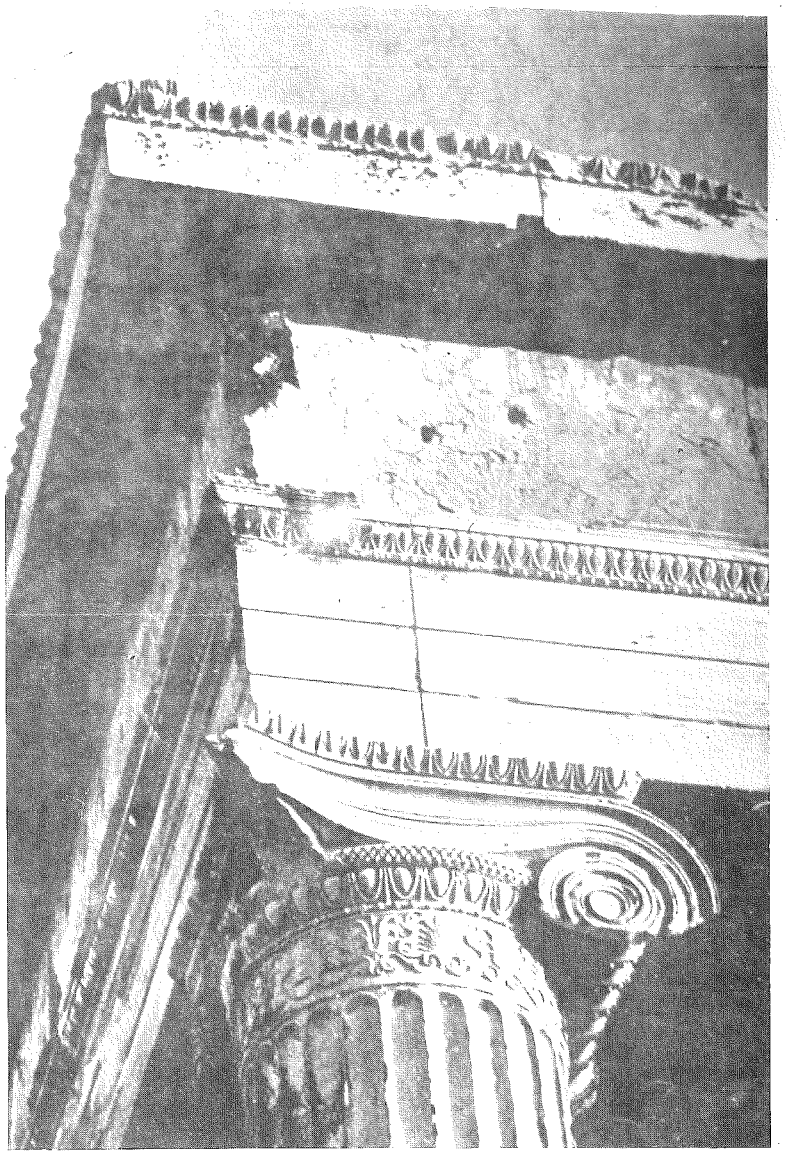
A – Atenas, tetradracma, logo após 490.
B – Siracusa, decadrama, cunhada pela primeira vez em 413.
C – Liga Calcídia, tetradracma, logo após 392.
D – Amfípolis (moeda de Alexandre), tetradracma, logo após 392.



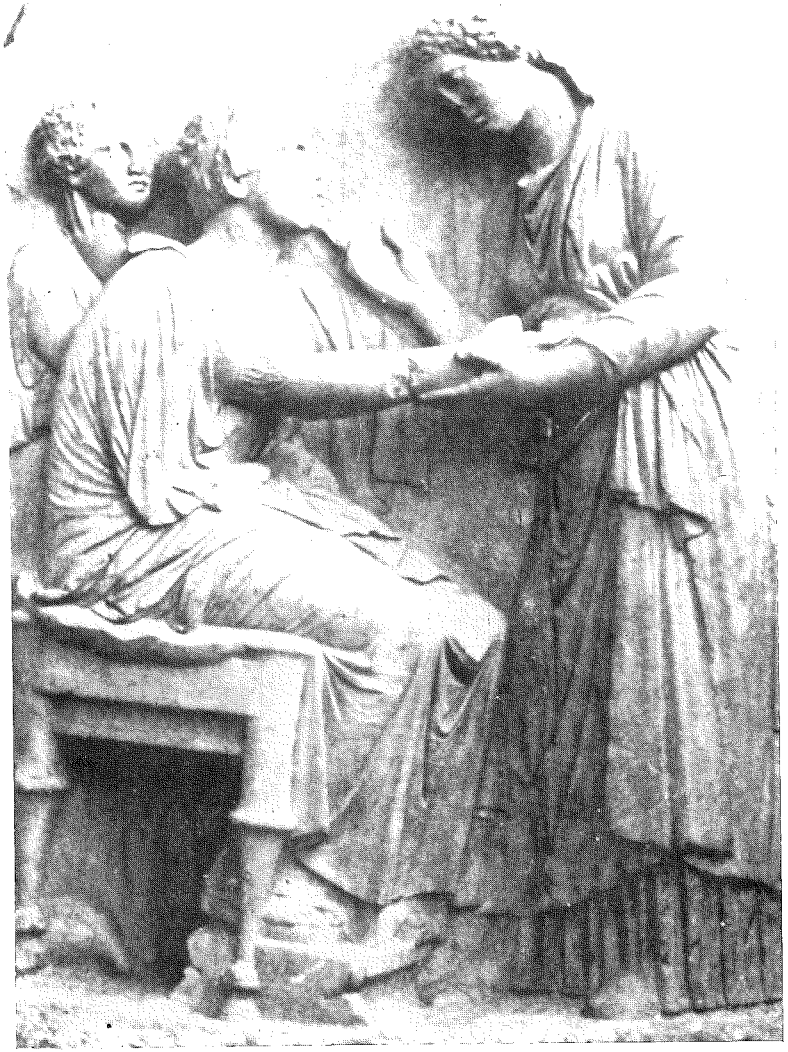
9 – Mármores do Parthénon, Atenas, Terceiro Quartel do século quinto.
Em cima: *Duas ninfas ou deusas do frontão oriental.*
Em baixo: *Deus fluvial, do frontão ocidental.*



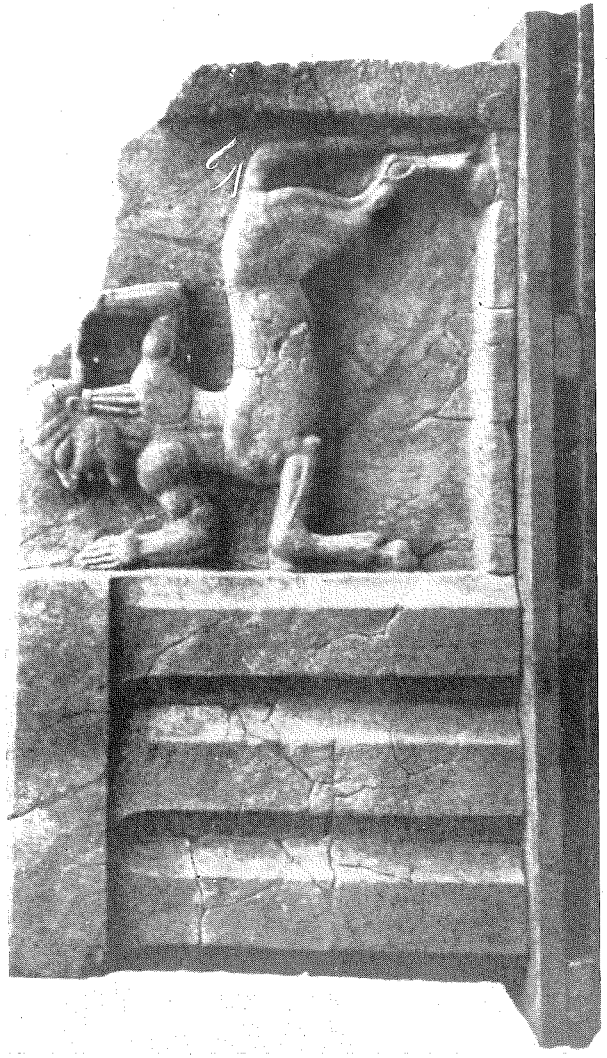
10 – Erecteu na Acrópole, Atenas, terminado em 404.



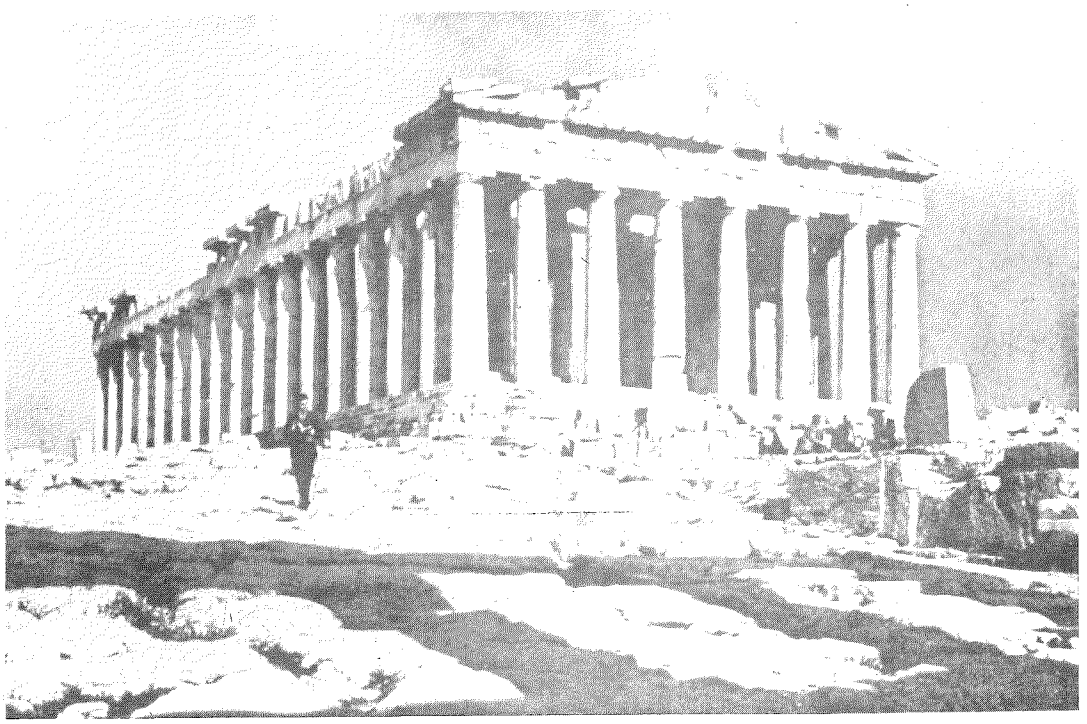
11 – Pormenor do Erecteu.



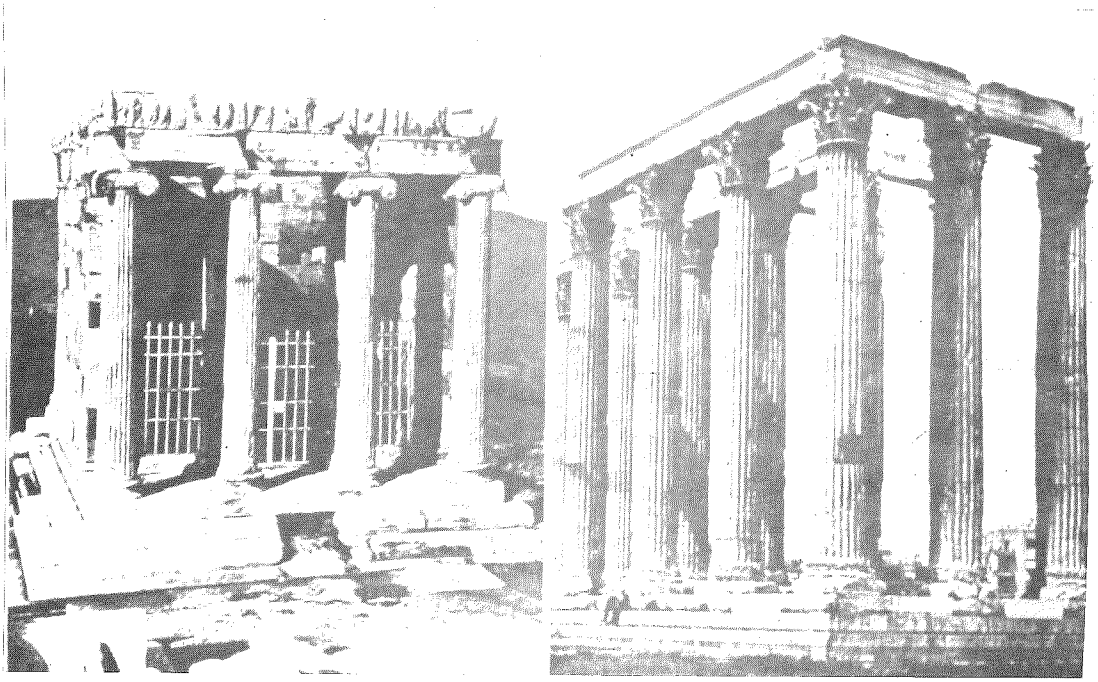
12 – Pedra tumular, Atenas cerca de 330.



13 – Métopa do Templo de Hera, Foce del Sele, no sul da Itália, século sexto.

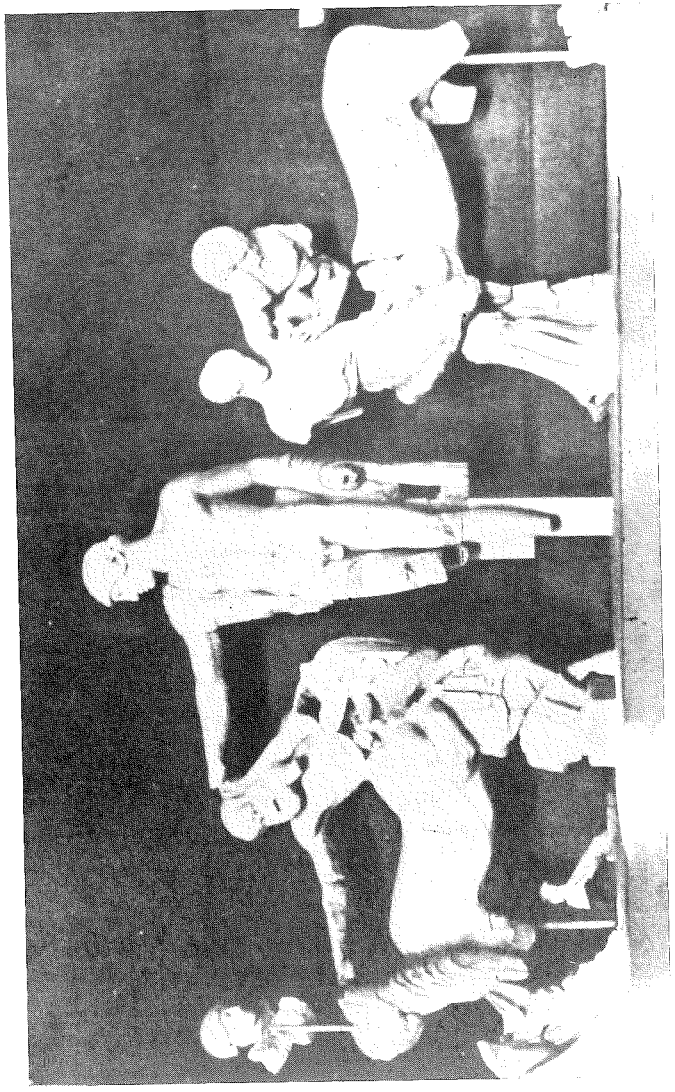


Dórico: Parthénon.

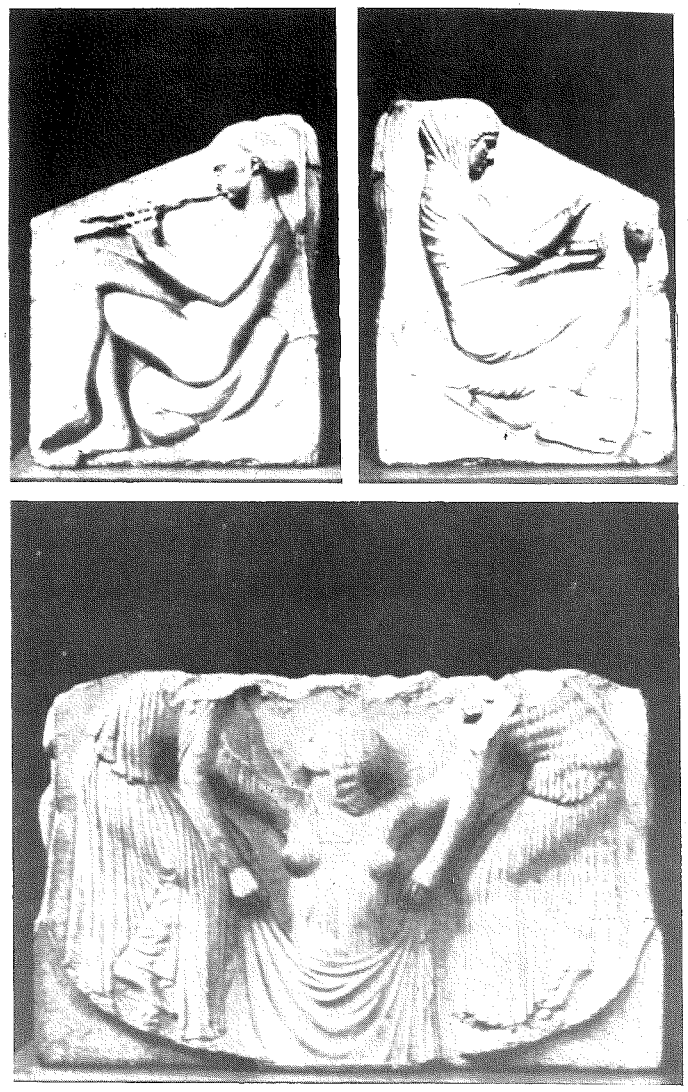


Jónico: Templo de Nike (restaurado). *Coríntio: Templo do Zeus Olímpico.*

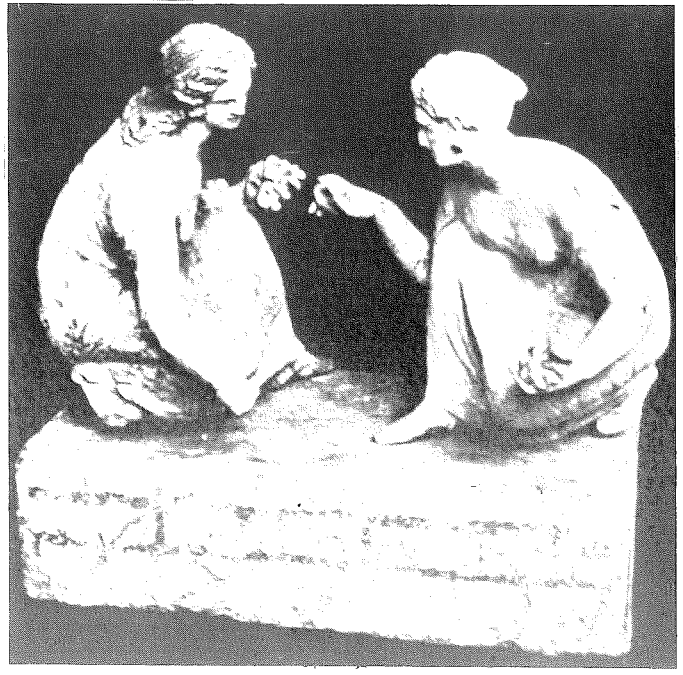
14-15 – As três ordens arquitectónicas em Atenas.



16 – Escultura do frontão oeste, Templo de Zeus, Olímpia, cerca de 460.



17 – Mármore de Itália, conhecido como «Trono Ludovisi», cerca de 460.



18 – Terracota polícroma, encontrada em Cápua, provavelmente do século terceiro.

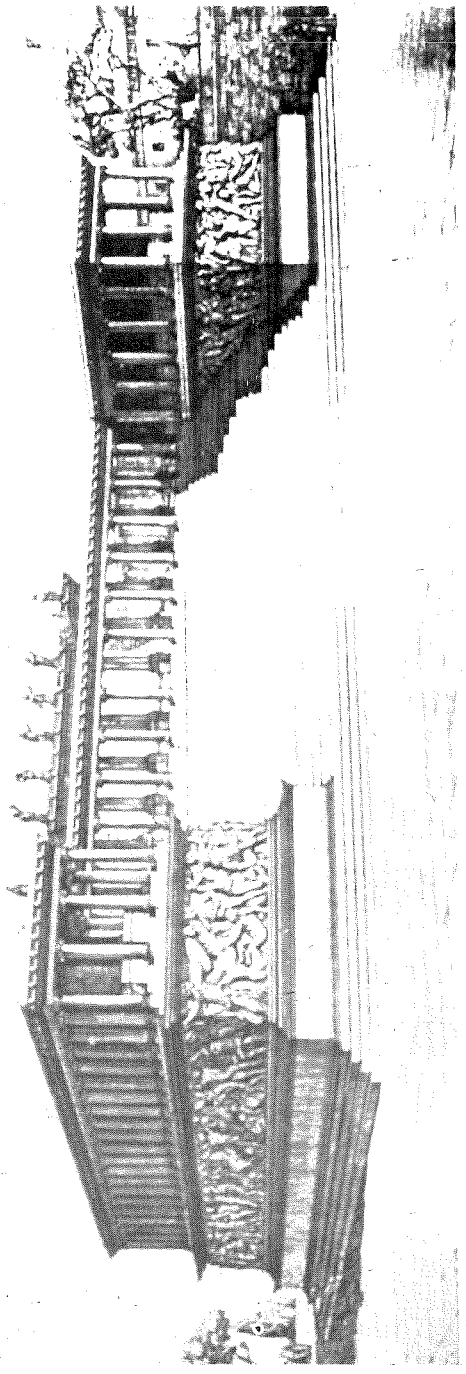
19 – Ânfora de Dipylon, 5 pés de altura, Atenas, cerca de 750.

20 – Ânfora ateniense, 16 $^{1}/_{4}$ polegadas de altura, perto de Exekias, segunda metade do século sexto.

21 – Ânfora ateniense, 2 pés de altura, cerca de 440.

22 – Taça coríntia, 3 3/4 polegadas de altura, fins do século sétimo.

23 – Cabeça de bronze, 1 pé de altura, Cirene, provavelmente dos meados do século quarto.



24 – Fachada ocidental (restaurada), Altar Grande de Pérgamo, cerca de 180.

CAPÍTULO VII

ARTES VISUAIS

A complicada interacção entre autonomia local e pan-helenismo tomou a sua forma mais nítida nas artes visuais. Por um lado, cada *polis* tinha as mesmas necessidades que todas as outras; não havia nenhuma metrópole ou catedral, de forma que a diferença, por exemplo, entre Tebas e um pequeníssimo lugar como Queroneia, na Beócia, terra natal de Plutarco, era apenas de escala. Por outro lado, apesar de muitas variantes locais, existia uma uniformidade notável de gostos e necessidades, evoluindo com o tempo mais que com o lugar. Isto está provado de várias maneiras: na rápida difusão do templo clássico em todo o continente e na Grécia ocidental; na facilidade com que os principais arquitectos e escultores se deslocavam; ou, na esfera privada, através da posição dominante da cerâmica ateniense de pintura refinada, em todo o mundo grego, durante dois séculos ou mais. Tais fenómenos não devem ser empolados, mas persiste o facto de que um grego clássico se encontrava num ambiente relativamente familiar, neste aspecto, por onde quer que viajasse.

Esta universalidade reflectia, e era incentivada, pela estreita ligação entre as artes e a comunidade. A Grécia clássica era um mundo que quase não tinha palácios e, de modo geral, sem mansões particulares. Na ilha de Delos, os arqueólogos descobriram casas de dois andares, luxuosas e ricamente decoradas, construídas para os comerciantes italianos que ali chegaram no primeiro e segundo séculos a. C., depois de Roma ter conquistado o Mediterrâneo oriental e transformado a ilha num centro de comércio marítimo. Fora durante muito tempo um relevante santuário pan-helénico, mas teve de esperar pelos Romanos para apresentar

casas privadas de comparável esplendor. A arquitectura grega, assim como a pintura e a escultura, eram artes públicas, no significado estrito da palavra. Dentre os edifícios públicos, o templo e, depois (e em menor grau), o teatro, ambos directa e imediatamente ligados ao culto, sobressaíam sobre todos os outros. Havia altares por todo o lado, nas portas das muralhas, nos locais de assembleia, nas ruas, mas nenhum dos locais de reunião, a Pnyx de Atenas ou a Casa do Conselho eram, falando com propriedade, edifícios religiosos, e nenhum deles, do ponto de vista estético ou de qualquer outro, se comparava ao Parténon ou ao Erecteu. Isto não é para denegrir os edifícios públicos seculares, porque os Gregos lhes davam a maior atenção, tal como faziam em relação a objectos tão pequenos como as moedas. (Fig. 8). Mas possuíam uma escala de valores que colocava os templos acima dos outros edifícios, assim como elevava as estátuas de Zeus ou de Atena acima de qualquer outra escultura.

Por conseguinte, o Estado era quase o único patrono das artes monumentais. Dada a natureza da *polis* clássica, isto não indicava os governantes individuais (excepto no ocidente, onde os tiranos dominaram), nem comissões de belas-artes profissionais, mas a comunidade agindo através dos instrumentos usuais, assembleias, conselhos e magistrados. Os mesmos homens que lançavam impostos e aprovavam tratados de paz, também ordenavam, supervisavam, mantinham e pagavam obras públicas. A arte imiscuía-se na vida quotidiana, não era reservada para ocasionais tempos de lazer nem para fruição especial de coleccionadores e estetas abastados. A arte encontrava-se nos templos, teatros, túmulos e cemitérios, não em museus. Nas casas, igualmente, havia moedas bonitas, jarros de água e taças para beber, jarros cosméticos, espelhos e jóias muito belos, bonecas em terra-cota para crianças — mais do que *objects d' art*. Não havia retratos de família nem bustos, mas após a sua morte, um homem (ou a sua mulher ou o seu filho) poderia ter um túmulo de mármore esculpido (Fig. 12); nunca uma excepção demonstrou a regra de modo tão total.

É certo que muitos não podiam adquirir a cerâmica finamente pintada e utilizavam objectos baratos e simples, assim como muitos também eram enterrados sob pedras toscas ou túmulos construídos em série. Não que as comunidades não sofressem a influência das finanças: o número e o tamanho dos templos e dos teatros dependiam obviamente dos recursos, por vezes, também a qualidade. Aparte

as finanças, nem todos os templos ou estátuas conseguiam ser uma grande obra de arte, tal como acontecia com as peças de teatro, odes corais, vasos ou túmulos. Havia até áreas inteiras de baixo nível persistente, como a cerâmica do sul de Itália, manufacturada em imitação directa da de Atenas. Contudo, por muito arriscada ou subjectiva que seja esta afirmação, tem-se a forte impressão de que em todos os campos, a qualidade — pelo menos até ao século quarto — era de nível muito elevado, e relativamente pequena a proporção de obras ineptas, imperfeitas ou feias, embora não possa ser ignorada. Este nível continuado de excelência era mais do que uma questão de um elevado padrão de habilidade artesanal, embora requeresse bons artífices; desenvolveu-se, tanto quanto sabemos, sem uma teoria estética articulada — essa veio depois e foi trabalho de filósofos, mais do que de artistas; caracterizou-se por uma qualidade canónica que, de certa maneira, escapou à uniformidade e à monotonia, que conduzem à esterilidade e ao declínio geral.

Grande parte da impressão canónica, de imediato apercebida pelo observador, é, em última análise, matemática. Muito antes de Platão, talvez mesmo antes de Pitágoras, entrincheirou-se nas artes a noção de que o número era a chave da harmonia. Assim, o templo dórico é feito de relações cuidadosamente pensadas, muitas vezes simples, por exemplo, entre a altura das colunas e os espaços entre os seus eixos; na escultura, havia regras de proporção, como, por exemplo, nas duas linhas perpendiculares, de mamilo a mamilo, ou no comprimento do torso; e a cerâmica tinha vários padrões próprios. Desta noção geral e das regras a que deu origem, surgiram tipos determinados e bem definidos, quer de templos, de figuras masculinas ou de jarros de água. Rhys Carpenter disse que «as espécies surgem e mantêm-se com a mais surpreendente nitidez de contorno» de modo que «chega a acreditar-se na sua existência objectiva real». Os artistas trabalhavam dentro de uma estrutura clara e definida; por sua vez, os seus clientes e patronos conheciam previamente aquilo que iriam obter. Em nenhum dos lados existia a procura e a demanda infatigável de estilos novos e altamente individualizados, tão comuns nos dias de hoje. Entre os Gregos, foi o filósofo que ocasionalmente desempenhou o papel de marginal ou de intruso, não o artista. Este expressava os valores aceites pela sociedade; nunca se situava fora deles nem os combatia.

Isto pode dizer-se também dos Egípcios, o que significa

que não traduz com rigor a relação entre o artista grego e a sua obra, entre o artista e a comunidade. Basta olhar para as séries das grandes esculturas arcaicas de nus masculinos, conhecidos como *Kouroi*: as primeiras sugerem a inspiração egípcia, mas, se assim é, em menos de um século, os escultores gregos evoluíram de uma forma nunca alcançada pelos egípcios, ou por estes nem sequer esboçada num espaço de dois mil anos (Fig. 5). Tal como os poetas, a partir de Arquíloco, tal como os filósofos, os artistas eram também personalidades que se distinguiam. É certo que a língua não tinha nenhuma palavra que separasse o artista ou «arte» de artesão e «artesanato», mas muito há a dizer sobre o facto. Escultores, ceramistas e pintores cedo adquiriram o hábito de assinar as suas obras — um passo revolucionário na história da arte. Eram indivíduos, mas não individualistas. Aceitavam o enquadramento e os cânones e, depois, exploravam totalmente as suas possibilidades, em toda a liberdade, fazendo com que o seu talento, imaginação e poder inventivo se manifestassem em cada pormenor.

Pode verificar-se que, no Parténon, nenhuma das linhas principais é absolutamente direita, que os seus espaçamentos nem sempre são iguais. Foi assim que Ictino criou o maior de todos os templos dóricos. Foram muito raras as erupções de «originalidade», as rupturas radicais — o Erecteu é um exemplo proeminente (Fig. 10) — e estas aceitavam-se ou eram rejeitadas com rapidez, com aquela espantosa pressa tantas vezes demonstrada pela história grega (dois exemplos flagrantes são o alfabeto fenício, quando finalmente aceite pelos gregos, e a moeda cunhada). Contudo, o crescimento, o movimento, a vitalidade, os padrões de virtuosismo mantinham-se por longo tempo, embora mais numas áreas do que noutras.

Inevitavelmente, as transformações políticas e sociais dos períodos helenístico e romano originaram mudanças enormes, também na arte. O patrocínio passou a ser, em grande parte, de monarcas autocratas e tiranos, por vezes, de abastados mecenas particulares. Tecnicamente, poderia apelidar-se patrocínio estatal — e os monarcas helenísticos utilizavam-no abertamente com fins políticos, tanto internos como externos — mas, no fundo, era individual. Em certo sentido, o indivíduo substituiu a comunidade como centro de atenção em toda a sociedade. Ao nível real, isto expressava-se em dimensões cada vez maiores, num número crescente de ornatos, para demonstrar o esplendor e poderio do patrono. Na segunda metade do século terceiro, Hierão II

de Siracusa mandou construir um altar de pedra, perto do teatro para a festa de Zeus Eleutério, com mais de 200 jardas de comprido, 25 jardas de largura, com rampas especiais nas extremidades, para onde eram conduzidos os animais para o sacrifício. O Grande Altar de Pérgamo, encomendado por Eumenes II no século seguinte, é um quadrilátero de 113×120 pés, com dois frisos magnificentes, medindo, só o exterior, 446 pés (Fig. 24). No âmbito privado, o novo individualismo encontrou uma saída em casas particulares mais luxuosas e na escultura de retrato (Fig 23). Já poucos estudiosos falam de um declínio completo da arte grega durante o período helenístico; seria difícil, contudo, negar que se verificaram mudanças fundamentais, frequentemente prefiguradas já no século quarto.

Arquitectura e planificação de cidades

A região rural grega estava cheia de pessoas, mas arquitecturalmente vazia. Exceptuando alguns complexos ocasionais de templos construídos longe das cidades, o edifício significativo só existia nos grandes centros. Com o decorrer dos tempos, a população foi aumentando de tal forma que o conjunto adquiriria por norma uma configuração muito desordenada. As muralhas das cidades eram fortes mas irregulares, e as portas muitas vezes não levavam às principais artérias interiores (em agudo contraste com as cidades medievais). As ruas eram estreitas e tortuosas. A praça pública, a Ágora, tendia a tornar-se num caos em redor das esquinas, porque os edifícios se apertavam uns nos outros, havia uma invasão das mesas de mercado e as estátuas e pedras dedicatórias eram colocadas por todo o lado. Atenas é um bom exemplo: àparte a existência de uma superfície aberta sem pavimento, com cerca de 10 acres, em pleno centro, não consegue discernir-se uma única ideia por detrás da arquitectura da sua Ágora. Ou então, a desordem de Delfos, onde o Caminho Sagrado que levava à colina do principal Templo de Apolo era delimitado por edifícios e objectos dedicatórios, que se acumulavam século após século, enquanto os antigos se desfaziam e alguns eram demolidos.

A estátua dourada de [a cortesã] Frine foi obra de Praxíteles, que era seu amante; a estátua foi dedicada [a Apolo] pela própria Frine. Logo a seguir, estão duas

UFCG BIBLIOTECA

> estátuas de Apolo, uma dedicada pelos Epidauicos Argolidas em reconhecimento dos despojos dos Persas, a outra pelos Megáricos para comemorar uma vitória contra Atenas, perto de Nisela. O touro foi dedicado pelos habitantes de Plateias na ocasião em que eles, juntamente com os outros helenos, expulsaram do seu território [o general persa] Mardónio, filho de Góbrias. Depois, há ainda mais estátuas de Apolo...

Assim escrevia Pausânias no segundo século d. C., na sua *Descrição da Grécia* (X 15,I), e muitos dos monumentos deste breve excerpto foram erigidos no século quinto a. C. Certamente, nada poderia ser mais an-histórico do que os locais totalmente vazios e de simples paisagem que foram deixados como espectáculo, depois de terminadas algumas modernas escavações. A realidade era com frequência (embora nem sempre) uma colisão: proporções admiravelmente harmoniosas nos edifícios singulares, lado a lado com uma ausência de equilíbrio e harmonia, estética ou funcional, no agrupamento de edifícios.

A ideia de um plano regular é atribuído na tradição grega a um homem chamado Hipodamo, um Milésio, que teve a sua acmé nos meados do século quinto. Embora alguns arqueólogos tenham recentemente descoberto que o sistema de grelha rectangular era muito mais antigo, na antiga Esmirna já no século sétimo e, provavelmente, também em algumas colónias ocidentais, a tradição é, de facto, exacta: Aristóteles sabia o que dizia quando falou da «nova forma de Hipodamo». Pequenos estabelecimentos coloniais em solo virgem não eram o modelo de como as cidades gregas se desenvolviam na realidade. Hipodamo surgiu como um reformador, um planificador, (e também um teórico político utópico) e, aparentemente, foi-lhe concedida alguma oportunidade de aplicar sa suas ideias no Pireu (porto de Atenas) e talvez ainda em outros sítios. A resistência foi forte e, durante algum tempo, com êxito. A sua abordagem era demasiado abstracta e formalmente matemática, pouco ligada ao terreno, muito irregular como habitualmente era, ou à maneira como os gregos viviam e funcionavam. Entre outras coisas, como Aristóteles sublinhou (*Política,* VII 1330b), levantavam-se objecções graves de um ponto de vista militar: a velha disposição desordenada das ruas e construções, sempre confundia e enredava os invasores, quer ao tentarem entrar, quer ao procurarem encontrar saída. E, em geral, as cidades-estado não possuíam nem finanças nem organização para executar tais esquemas. Construíam

ao longo do tempo, na dependência das circunstâncias, dos estados de ânimo e do estado do tesouro em dado momento.

Uma fundação posterior, como a de Olinto, construída na segunda metade do século quinto, na margem nordeste do Mar Egeu, é um raríssimo exemplo de uma cidade clássica com uma disposição regular. Mas, mais uma vez, foi a época helenística que contemplou uma mudança decisiva, o triunfo da regularidade planeada, anunciada pela reconstrução de Priene na Ásia Menor, iniciada pouco antes de Alexandre. Quando se examinam com maior cuidado os projectos helenísticos, surge um outro traço muito significativo. A Ágora apresenta-se agora fechada nos quatro lados, como que para proclamar através desta simples evolução arquitectónica que a livre movimentação e reunião do povo eram coisas do passado. Não só era esta a regra nas novas fundações dos monarcas e dos tiranos helenísticos, mas também se espalhou por todo o mundo grego antigo. Em Atenas, a construção que mais dramaticamente caracteriza a nova era é a «stoa» de dois andares, com mais de 125 jardas de comprimento, doada por Atalo II, rei de Pérgamo de 159 e 138 (irmão e sucessor de Eumenes II). Simples, de início, a «stoa» tornou-se gigantesca, cheia de lojas nas traseiras, o edifício dominante da Ágora.

Contudo, até mesmo a «stoa» de Atalo era, nos seus elementos, um edifício puramente *grego.* A conjugação de paredes sólidas nas traseiras e lados, com as filas de colunas, abertas e de espaços regulares, na parte da frente, a disposição rectangular, a cobertura de toda a estrutura e a abundância de esculturas nos vãos — estes elementos é que faziam a arquitectura grega, por assim dizer. A partir do ano 600, o templo normal era um rectângulo, com um centro coberto e de paredes sólidas (a *cella*), onde se guardava a estátua da divindade e uma miscelânea de objectos e tesouros oferecidos, e com uma colunata exterior também coberta. Do século sétimo em diante, era também usual construirem-se edifícios públicos de pedra. O mármore, que abundava na Grécia, numa variedade de tons e contexturas, começou a ser extensamente usado no século sexto, mas só no quinto, e então raramente, para a totalidade de edifícios grandes (como na Acrópole de Atenas). A pedra calcárea continuou a ser o material mais comum. Os telhados eram de madeira ou de telhas de barro, por vezes de mármore. Usava-se muito a pintura nos ornamentos das cornijas, de preferência em encarnados, azuis e outras cores vivas. O tijolo era reservado geralmente para as casas parti-

culares, um material pobre (seco ao sol) para uma arquitectura pobre e sem importância.

O carácter canónico da arte grega nunca se definiu tanto como nos seus templos, quer nos limites quer na flexibilidade dentro dos limites. Salvo excepções, os templos distinguem-se sobretudo pela «ordem», dórica ou jónica (Figuras 14 e 15). A última é mais leve e mais elaborada, mais decorativa nas bases e capitéis das colunas, com diferenças correspondentes nos frisos, com um ritmo arquitectónico diferente, menos quadrada e matemática no seu impacto. (A chamada ordem coríntia não é uma ordem independente, mas apenas uma ramificação mais ornamentada da Jónica e de pouca importância, pelo menos até aos tempos romanos). Dentro de cada ordem, apesar das variações maravilhosas nos pormenores, conservou-se durante séculos uma igualdade essencial. O Parténon não foi só o maior triunfo; foi também o ponto final, muito antes de terminar o século quinto. A pintura e a escultura tinham já sofrido alterações notáveis e continuariam a sofrê-las, mas, de modo geral, a arquitectura fixou-se nos quadros estabelecidos já muito cedo no período arcaico.

Por último, em relação ao templo, existiam dois factores obrigatórios, estreitamente ligados: a prática religiosa dos gregos e a sua vida ao ar livre. Como os templos não eram lugar de culto, os seus arquitectos, ao contrário dos construtores das catedrais medievais, não se sentiam impelidos a alcançar o céu ou a ir de encontro às necessidades físicas e emocionais de grandes assembleias de devotos. Os templos eram prioritariamente concebidos para serem vistos do exterior; até serem edificados os palácios e «villas» helenísticos, os arquitectos gregos não se importavam muito com os interiores. A este respeito, as nossas habituais impressões não podem ser mais erradas: vemos ruínas, olhamos através delas, passeamos no *interior* do Parténon ou dos templos de Pestum. Aquilo que os gregos viam era fisicamente muito diferente, para além de todas as associações psicológicas e emocionais, e satisfaziam-se em contemplar a estrutura quadrangular, em ângulo recto, e pontuada por colunas. É certo que também construíram em redondo, ocasionalmente, em templos pequenos, e, sobretudo, nos seus teatros. No plano vertical, contudo, nunca abandonaram a coluna ou parede direita encimada por cobertura plana. Também nunca usavam o arco ou a abóboda, há muito conhecidos dos babilónios e dos egípcios e muito usados por eles, embora, normalmente, em tijolo. Os Gregos

não apreciavam o tijolo, e arcos de pedra é matéria bem mais complicada. Talvez, pois, a ideia de que os Gregos eram «tímidos engenheiros» explique porque é que a sua arquitectura tendesse mais para grandes dimensões e maiores ornatos, quando se movia do que para nova concepções e formas. Ou talvez a resposta seja mais de ordem psicológica, uma inércia, uma ausência de motivações para fazer as coisas de outro modo. De qualquer maneira, coube aos romanos explorar as possibilidades do arco e da abóboda e, mais tarde, da cúpula, e, consequentemente, enriquecer a arquitectura, utilizando o tijolo e depois o cimento, como materiais apropriados.

Escultura

Na reconstrução, após a invasão persa, os atenienses ocuparam-se primeiro da Ágora, ignorando a Acrópole. A escolha foi, sem dúvida, motivada pela urgência de restabelecer ordenadamente a vida quotidiana, talvez também devido a fundos limitados. Mas surge a tentação de ver igualmente uma razão psicológica, expressa numa citação conhecida e feliz de Aristóteles (*Política*, VII 1330b): «Uma cidadela (acrópole) adequa-se à oligarquia e à legislação de um só homem, o terreno plano à democracia.» Em menos de uma geração, contudo, a posição modificou-se. A democracia triunfante, rica, auto-confiante e imperialista, governada por Péricles, voltou à Acrópole, que era um local venerável, fazendo dela não apenas o seu maior centro religioso, mas também o símbolo visível do poder e a da glória de Atenas. O homem encarregado do programa, pelo menos não oficialmente, foi Fídias, o mais famoso de todos os escultores gregos, natural de Atenas, que executou obras importantes em muitos sítios, incluindo Delfos, Tebas e Olímpia. Infelizmente, está longe de ser claro aquilo que na Acrópole é exactamente obra sua. Os arquitectos do Parténon (Fig. 14) foram Ictino e Calícrates. Desconhece-se quais foram os escultores; obviamente que haveria muitos, mas só um homem foi certamente responsável pela concepção e desígnio. Embora possa ter sido Fídias, não existem provas seguras.

O que a carreira de Fídias exemplificou de forma perfeita foi a especial ligação entre a escultura e a arquitectura (a ponto de o escultor poder ser a figura predominante num projecto). As estátuas no interior e na fachada dos templos,

nos túmulos e palácios, os capitéis trabalhados em cima das colunas, as coiceiras e lintéis ornamentados — um ou outro traço tinha uma história na área do Egeu, de vários séculos, e no Egipto e no Médio-Oriente, de milénios. Mas os Gregos introduziram algo de inteiramente novo, que, só por si, bastava para conferir aos seus templos um carácter inigualável noutros lados. Associaram a escultura à estrutura como um elemento integral, desde as elegantes cornijas e antefixas decoradas (Figuras 11 e 4c) às métopas, frisos e frontões (Figuras 9, 13 e 16), onde os artistas não só conseguiam retratar figuras individuais da mitologia, mas se espraiavam em narrações e agrupamentos complexos e imaginativos. Embora os edifícios em si se tivessem tornado uma estrutura relativamente fixa, os relevos acompanharam os desenvolvimentos nas estátuas independentes até bem dentro da era helenística, como no altar de Pérgamo (Fig. 24). Este é o mesmo fenómeno que se verifica também no outro extremo da escala, nas moedas. Aí, o enquadramento não tinha elasticidade. Contudo, a frescura da gravação, numa profusão de temas e assuntos, parece não ter fim; as moedas gregas não têm paralelo, e qualquer *polis,* liga ou reino, por pequeno que fosse, procurava encontrar artistas de primeiro plano para desenhar e cunhar as suas moedas, quando desejava (Fig. 8).

Seria quase verdadeiro, embora não exacto, dizer que toda a escultura grega, pelos finais do século quinto (e grande parte, mesmo depois), estava directamente ligada à religião. Evidentemente, nos templos, os temas eram religiosos. Mas no exterior também, as conexões eram mais habituais do que à primeira vista parecia. Seria errado, por exemplo, considerar as numerosas estátuas de atletas, por exemplo, o auriga de bronze em Delfos (Fig. 6), como uma autêntica excepção. Ao fim e ao cabo, o auriga encontrava-se no grande santuário pan-helénico como uma dedicação a Apolo. O atletismo fazia parte integral dos festivais religiosos; os Gregos achavam natural festejar os deuses por meio de feitos corajosos, juntamente com poemas belos, sentimentos nobres, sacrifícios e orações. As estátuas dos vencedores, tal como as odes corais, eram uma acção de graças da comunidade (ou do tirano) que eles representavam. Como as odes, também as estátuas não estavam directamente relacionadas com os atletas enquanto indivíduos; não eram, em sentido nenhum, retratos, mas tipos ideais, e é muito significativo que o mesmo tipo fosse utilizado indiscriminadamente para homens e deuses.

As familiares estátuas arcaicas de jovens nus são por vezes apelidadas «Apolo», outras vezes «Jovem» (Fig. 5), só sendo possível a distinção quando existem provas externas, se a estátua é funerária, por exemplo, ou se sobreviver na base uma inscrição.

O nu, nas palavras de Sir Kenneth Clark, «é uma forma de arte inventada pelos Gregos... tal como a ópera é uma forma de arte inventada na Itália do século dezassete». As suas raízes são muito profundas, situam-se na psicologia e nos hábitos da aristocracia do período arcaico, época em que se iniciou a prática de competir nu nos jogos, actuação que Tucídides e outros escritores apontam como uma das diferenças entre os Gregos e os bárbaros. Como forma de arte, o nu foi durante séculos apenas masculino. O nu feminino fez a sua aparição hesitante no século quinto, mas não chegou a florescer senão nos séculos seguintes, e sempre com restrições. Os deuses masculinos, Apolo, Zeus, Posídon ou qualquer outro, eram geralmente representados nus; das deusas, apenas Afrodite. Uma mulher podia ter um monumento funerário; Frine tinha a sua estátua em Delfos. Parece inegável que este padrão na história da arte estava estreitamente ligado com o padrão na história das relações sexuais — especificamente com os papéis sociais da pederastia e da cortesã. É também inegável que nas esculturas, mesmo nas mais arcaicas, existia uma tónica erótica, de mistura com a religiosa. Num sentido, a obra de arte tornara-se autónoma, ao mesmo tempo mantinha a sua íntima ligação com as várias funções sociais e actividades a que se destinava. Não podia haver melhor exemplo da recusa dos Gregos em compartimentar as ideias: a divisória entre o secular (na sua expressão ideal) e o religioso, entre o físico e o espiritual, entre o amor divino e o humano, entre a quietude e o movimento, não era notória na escultura, tal como o não era nas outras formas de expressão.

Aos olhos modernos, as esculturas arcaicas têm uma inegável aura hierática, que não subsiste nas clássicas. Em parte, a mudança no efeito deve-se a um domínio crescente do material, pedra ou bronze, e a um conhecimento mais pormenorizado do corpo humano. Mas ainda há mais. Os artistas não estavam fora da atmosfera intelectual do seu tempo, e a sua religião, ao contrário digamos da egípcia, dava-lhes um objectivo para explorar. Empenhavam-se também por encontrar e expressar o ideal e pensavam que o caminho residia nas proporções matemáticas. Daí o famoso paradoxo atribuido por Plínio o Antigo (*História Natural,*

XXXIV 65) a Lisipo de Sicião, escultor predilecto de Alexandre e, com Praxíteles, o maior mestre do novo estilo naturalista que floresceu no século quarto: «Ele dizia muitas vezes que eles (os artistas precedentes) representavam os homens tais como são na realidade, mas que ele os esculpia como pareciam ser.» Grande parte da história da escultura grega pode escrever-se em termos matemáticos, expressando as proporções entre os vários elementos da figura humana e as suas relações mútuas, concebidas mais como planos do que como sólidos. Até ao século quatro, as estátuas eram concebidas de forma a serem vistas frontalmente, com silhuetas regulares nos quatro pontos cardiais, de frente, por trás e dos lados. Relativamente aos templos, a tendência era para a repetição e a ordem, e o génio individual do escultor encontrara a sua saída nos matizes, não na inovação radical. Afortunadamente, a tendência nunca se transformou numa lei férrea; as esculturas não se petrificaram na psicologia do arcaísmo ou no classicismo do século quinto; evoluiram, por vezes mediante passos imperceptíveis, para enfrentar o desafio das novas concepções e a transformação das exigências e da procura.

Para além da escultura arquitectural, as grandes estátuas clássicas conhecem-se actualmente quase todas através de numerosas cópias romanas. O bronze, sobretudo, era valioso demais para se deixar ali de pé para sempre, quando podia ser fundido, e só a recuperação acidental, em anos recentes, de algumas obras-primas encontradas no mar (Fig. 7) e de escavações várias é que nos deu uma ideia exacta dos grandes bronzes clássicos. Os Romanos tinham uma paixão pela estatuária grega (muitos imperadores romanos fizeram-se representar e aos seus favoritos como deuses e heróis gregos) e, nos princípios do primeiro século, o mais tardar, conseguiam fazer cópias primorosas, pelo método conhecido como «pontaria». O mal da nossa dependência das cópias não é que não sejam bastante boas — algumas até são, apesar de muito trabalho incompetente e de modificações deliberadas — mas que o processo seja selectivo segundo gostos tardios. Um tipo de estátua em particular desapareceu tão completamente, aparte algumas breves descrições literárias ou reproduções em moedas, que a impressão total sobre a escultura grega clássica ficará distorcida, se se restringir àquilo que se pode ver nas colecções existentes.

Na Antiguidade, Fídias foi muito louvado pelas suas estátuas «criselefantinas» de Atena (na *Cella* do Parthénon)

e de Zeus (em Olímpia). O adjectivo descritivo significa apenas «cobertas de ouro e marfim», que o eram em grande parte, mas é difícil evitar o desagradável trocadilho que o termo contém, porque, de facto, as estátuas eram colossais. Assim era também uma outra das suas Atenas, a Prómachos, um colosso de bronze que levou nove anos a executar e que se elevava acima de Parténon e do Erecteu (segundo uma representação em moedas atenienses do período romano). Num sentido, por conseguinte, a escultura caíu nas contradições do antropomorfismo. Quanto mais se idealizava a figura de um deus, mais indistinguível se tornava do homem: a única alternativa para fixar irrefutavelmente a marca da divindade era elevar o tamanho para lá do alcance humano. Diferentemente dos Romanos, os gregos clássicos evitaram, de modo geral, a arquitectura megalómana do Coliseu, mas não conseguiram fugir-lhes nos ídolos do *sanctum sanctorum*.

As tendências subsequentes reflectiram menos algumas alterações na religião do que a relação modificada entre o indivíduo e a comunidade, culminando na substituição do mundo da *polis* pelo helenístico. Não cessou a representação do ideal, mas satisfazia cada vez menos os mecenas dos escultores. O secularismo que começou a revelar-se em escultura, nos fins do século quinto, evidenciou-se cada vez mais, à medida que os anos passavam, e, com ele, a subordinação do tipo ideal à personalidade individual (Fig. 23). Políticos, oradores, até mesmo escritores e filósofos eram honrados com estátuas, que eram autênticos retratos, e, na era helenística, evidentemente, também os reis e suas consortes. O abandono do ideal introduziu na arte o trivial — recordemos a Nova Comédia — não apenas nos *objects d' art* em terra-cota (Fig. 18), mas mesmo no bronze e no mármore, na escolha do tema e na maneira de o tratar. Nem sequer os deuses e os heróis escaparam: passaram a ser indivíduos, como sempre tinham sido nos velhos poemas épicos, mas não na tragédia nem nas artes monumentais. As Afrodites helenísticas são mulheres que sentem vergonha e amor, que são indivíduos inconfundíveis numa forma que as estátuas clássicas jamais apresentaram.

Pintura

A cor, que se aplicava profusamente nas estátuas e edifícios gregos, desapareceu quase completamente nas ruínas

existentes. O mesmo sucedeu à pintura que ornava as paredes das *stoas*, templos e palácios helenísticos. E também os painéis pictóricos. Por conseguinte, a história da pintura grega tem de ser escrita a partir de um exemplo imperfeito, a cerâmica, e dos apontamentos literários e por inferência.

A cerâmica bem delineada e pintada fez parte constante da história grega, desde o começo da Idade do Bronze, muito antes do período micénico — uma história sem rival entre os povos contemporâneos e, provavelmente, entre outros povos em qualquer lugar. A Idade obscura teve também aqui os seus efeitos, mas a cerâmica foi a primeira arte a recompor-se. Talvez por volta do ano 1000, com Atenas à frente, tornou a aparecer cerâmica de primeira qualidade, alguma de tamanho monumental, decorada apenas com motivos geométricos. Quando, mais tarde, se introduziram também figuras humanas, eram tão alongadas, estilizadas e «irrealistas», agrupadas de forma tal que mais eram extensões do modelo geométrico do que intrusos humanos (Fig. 19). Os desenvolvimentos subsequentes foram bastante complexos, porque a técnica, a forma e a decoração progrediram imenso, e diversos centros gregos desempenham papéis diferentes e altamente individualizados no processo. A cerâmica utilitária pintada foi universal entre os Gregos, para onde quer que emigrassem. Parte era também exportada para os seus vizinhos bárbaros; os Etruscos e outros povos de Itália importavam-na em grande quantidade, manufacturando igualmente imitações em grande quantidade; mas os povos orientais civilizados nunca mostraram o mais leve interesse por ela. Mais curioso ainda, embora todas as cidades gregas manufacturassem os seus próprios objectos vulgares, muitas delas decidiram eventualmente deixar em poucas mãos os objectos finos, primeiro a Corinto e, depois dos meados do século sexto, quase exclusivamente a Atenas.

Não é denegrir a qualidade e a confecção da cerâmica coríntia dizer que a pintura era puramente decorativa, no sentido em que os mais finos papéis de revestimento ou tecidos são decorativos (Fig. 22). A cerâmica destinava-se à utilização — é notório quão raramente se encontra entre os inumeráveis vasos, ânforas e taças gregas, um objecto não-funcional ou excêntrico — e decorava-se, por conseguinte, de forma a torná-la agradável, não para transformar o objecto em parede ou tela onde se pintaria uma «obra de arte». De qualquer modo, e seja qual for a explicação, os atenienses conseguiram levar esta tão longe quanto pude-

ram. Eram inexcedíveis em cobrir as superfícies curvas com cenas pintadas, por vezes com composições complicadas. Na primeira fase, que atingiu o apogeu durante a tirania de Pisístrato, usava-se pintura a negro sobre o fundo de argila, o qual, depois de cozido, ficava predominantemente cor de laranja, embora em alguns vasos variando ou para amarelo ou para vermelho (Fig. 20). Depois, perto dos finais do século sexto, «inventou-se» a técnica de inverter o processo, pintando de negro o fundo e deixando a própria pintura da cor da argila (Fig. 22). Este novo estilo foi convencionalmente apelidado de «figuras-vermelhas», sendo o anterior conhecido como de «figuras negras». No espaço de duas décadas aproximadamente, impôs-se completamente a cerâmica de figuras vermelhas e a outra acabou virtualmente.

Raras vezes os ceramistas e pintores atenienses perderam o sentido da adequação. Assim como a forma dos objectos, apesar de tantas variações, se ajustava perfeitamente à sua função, assim a pintura se equilibrava com o espaço curvo — e, até certo ponto, com o uso final. Muita cerâmica era utilizada em ligação com a religião, fosse para ser enterrada em sepulturas, fosse para guardar os óleos das libações, e os desenhos eram apropriados: cenas de funerais, excertos de mitologia ou coisas parecidas. Mas a maioria dos objectos eram feitos para uso pessoal ordinário, e aí não havia limite de temas, desde o mitológico e o militar ao doméstico, ao irreverente, ao grotesco e ao obsceno. Os pintores de vasos detinham, a este respeito, uma liberdade que não era concedida aos escultores, e usavam-na com um alegre à-vontade e uma maravilhosa imaginação. A sua limitação era outra, inerente ao próprio material. As pinturas não tinham profundidade nem variantes significativas. Embora se tivessem acrescentado algumas cores e, no século quinto, se tivessem feito lindos vasos e jarros com um fundo de engobo branco (de efeito muito diferentes dos de figuras vermelhas e negras), a extensão manteve-se restrita e, inegavelmente, com uma certa monotonia. Este efeito ainda mais se acentuou pelo uso persistente de desenho linear para todas as figuras, eliminando o elemento do sombreado com as suas muitas possibilidades.

Aqui e ali, detectam-se esforços para ultrapassar as limitações, sob a influência nítida da pintura mural e de painel. O futuro da pintura grega residia nestas últimas, não na cerâmica (no fim do século quarto, a cerâmica figu-

rativa pintada desapareceu), mas as provas perderam-se. Contudo, existem vestígios indirectos que sugerem, primeiramente, que a pintura mural era muito comum, tendo provavelmente começado com a recrudescência da arquitectura monumental; em segundo lugar, que se restringia totalmente a edifícios públicos, incluindo, durante o período helenístico, os palácios reais; em terceiro lugar, que a sua evolução foi muito mais lenta do que a da arquitectura ou da escultura; em quarto lugar, que, gradualmente, os pintores aprenderam a maneira de delinear figuras com luz e sombra e de criar a ilusão das três dimensões. Embora tenham sobrevivido os nomes de pintores famosos do século quinto, o maior de todos foi Apeles, que floresceu um século depois de Fídias. Foi pintor da corte de Alexandre. É inevitável a justaposição: o maior escultor identificou-se com Péricles, o maior pintor com o conquistador e o monarca que iniciou a era helenística.

CAPÍTULO VIII

A ERA HELENÍSTICA

As partes mais setentrionais da península grega eram habitadas por povos congéneres, cuja evolução não conseguiu acompanhar a dos próprios gregos. No século quinto, o Epiro e a Macedónia eram ainda conglomerados de tribos, vivendo da agricultura e da pastorícia, governadas, mais ou menos firmemente, por reis. Os círculos da corte, especialmente na Macedónia, mantinham contactos militares e económicos com o mundo grego, e as classes superiores cada vez mais se tornavam gregas na sua cultura. Com a subida de Filipe II ao trono da Macedónia, em 359, tudo mudou, rapida e decisivamente, de figura. Primeiro, firmou com segurança a sua posição na Macedónia, reorganizou o exército, melhorou o seu equipamento e as tácticas, transformando-o na força mais válida da época. Através de uma conjugação decidida da guerra e da diplomacia, dispôs-se a ser senhor da Grécia, com o propósito de invadir em conjunto o império persa. Filipe foi assassinado em 336, antes de poder iniciar o empreendimento, mas seu filho Alexandre, de vinte e dois anos, dominou rapidamente uma tentativa de algumas cidades gregas de recuperarem a independência e, depois, levou a cabo a conquista da Pérsia, com incursões até à Índia, mediante um génio que se tornou lendário ainda em sua vida.

Alexandre morreu em 323, senhor da Macedónia, da Grécia, da Ásia ocidental e do Egipto, um deus na terra (tendo sido elevado a filho de Zeus pelos sacerdotes de Zeus-Amón, num famoso santuário no deserto da Líbia). A sua curta vida passara-se totalmente em campanhas. Se possuía algum programa de vasto alcance, quer para a organização do seu império ou para conquistas futuras,

quer para a sucessão no trono, os planos morreram com ele. Parece que depositava inteira confiança nos generais e soldados macedónios e confiava pouco nos gregos e que se preparava para dar acesso à nobreza persa. Contudo, os vários projectos que os estudiosos modernos gostam de atribuir a Alexandre são altamente especulativos, sem fundamentação séria em provas existentes. De qualquer modo a morte de Alexandre pôs termo a esses possíveis planos e ao seu império. Seguiu-se meio século de lutas mortíferas entre os seus generais, das quais emergiu o modelo territorial e militar helenístico. Ptolomeu, um dos generais mais próximos de Alexandre, conseguiu rapidamente obter o governo do Egipto. A Macedónia e o continente grego couberam aos sucessores de Antígono — a parte menos satisfatória da herança, por razões geográficas e porque a resistência grega contra o domínio da Macedónia nunca cessou totalmente, de modo especial no Peloponeso, onde fora chefiada pela Liga Acaia, e em Rodes e noutras ilhas do Egeu. A outra divisão principal foi no oriente, centrando-se na Síria e na Mesopotâmia, onde Seleuco, com a ajuda do Ptolomeu, conseguiu alcançar o trono.

A história política helenística é fastidiosa, monótona e, por vezes, repulsiva, de guerra contínua, má fé e assassínios frequentes. Os três reinos principais lutaram incessantemente para aumentar os seus territórios à custa dos outros. Alguns reinos menores, sendo o mais importante o de Pérgamo na Ásia Menor, conseguiram uma existência mais ou menos independente, ao atirarem as grandes potências umas contra as outras. Internamente, também, as lutas dinásticas violentas eram também frequentes. E havia ainda movimentos de independência, não só entre as cidades e ligas gregas, mas também na Judeia, sob os Macabeus. No começo do século segundo a. C., todos se encontravam muito enfraquecidos e, nessa altura, Roma invadiu-os, completando assim o processo de controlo sobre o Mediterrâneo ocidental. A integração do mundo helenístico no Império Romano processou-se pouco a pouco, terminando, excepto para alguns arranjos posteriores, com a derrota de António e Cleópatra em Actium, em 31 a. C.

Cidades gregas e monarcas absolutos

Na época de Alexandre, os Gregos tinham já uma longa experiência de fixação entre outros povos, povos «bárbaros», e em algumas zonas, como Caria na Ásia Menor ou na Crimeia, de alianças matrimoniais e fusão cultural. O fenómeno helenístico, porém, foi de ordem diferente e de mais vasta escala. Durante meio século, exércitos inteiros de Macedónios e Gregos passaram a vida a lutar no estrangeiro. Acidentalmente, estabeleciam-se nas regiões conquistadas, onde, juntamente com outros emigrantes da Grécia formavam uma nova classe dirigente, detendo o poder e a fortuna, enquanto os nativos permaneciam a população subordinada e activa. Mas, de modo nenhum todos os recém-vindos se tornavam homens ricos e de lazer. Criou-se também uma vasta classe média de soldados-colonos, recebendo terras do rei em troca do serviço militar, estatuto que transmitiam aos seus descendentes.

Por toda a parte, Alexandre e os seus sucessores fundaram novas cidades, consoante o modelo das gregas (ou restabeleceram as antigas). Algumas, como Alexandria, Antioquia e Selêucia do Tigre, tornaram-se grandes metrópoles, ultrapassando até em tamanho e prosperidade, a clássica Atenas. (Estas três chegaram a ter e talvez tenham excedido meio milhão de habitantes, apenas igualadas por Roma e Cartago.) Foram transplantados os elementos característicos da *polis* grega: a Ágora e os templos, os ginásios e as «stoas», as assembleias, os conselhos e os magistrados. E, evidentemente, os imigrantes e os seus descendentes falavam grego, um dialecto ático modificado, que se uniformizou em quase todo o mundo helenístico (mais conhecido, hoje em dia, como o grego do Novo Testamento). A gente educada e os antigos dirigentes dos povos conquistados depressa adoptaram a língua e muito da cultura grega. Os nativos das classes inferiores, no entanto, apegavam-se tenazmente à sua própria língua e escrita — o egípcio, por exemplo, ou o aramaico, língua original dos Evangelhos — e este era o sinal externo mais evidente de uma clivagem fundamental entre a população.

Do mesmo modo, para o governo, a língua oficial era o grego, e gregas eram também muitas das formalidades legais. A realidade, contudo, era decididamente não grega. Nada existia na experiência grega que permitisse estados territoriais do tamanho de Pérgamo, no máximo com cerca de 100 000 quilómetros quadrados comparado com Ática, (com cerca de 1000), para não falar do Império Selêucida, que chegou a atingir talvez mais de dois milhões de quilómetros quadrados.

Nem os governantes, se o desejassem, conseguiriam

descobrir a maneira de traduzir a esta nova escala as práticas políticas e administrativas gregas. Nem sequer os tiranos constituíam um modelo adequado e, de qualquer modo, a tirania foi sempre considerada por todas as escolas do pensamento como a negação da existência política verdadeiramente helénica. Os reis helenísticos foram, desde o princípio, monarcas absolutos, no mais puro sentido da palavra, governando pessoal e dinasticamente, fonte única da lei, livres para lidar com todos, do mais alto ao mais baixo, por uma decisão arbitrária, uma prerrogativa que utilizavam com bastante frequência. Existia, naturalmente, uma grande burocracia: não havia outra maneira de conduzir os negócios do estado, que tudo abarcavam. A soberania era, no entanto, tão pessoal que o «país» governado pelo monarca não tinha nome. Ptolomeu e Seleuco e os seus sucessores eram reis, mas não reis «de» qualquer país, Egipto, Babilónia ou Pérsia; não apenas em princípio, mas também na linguagem oficial, quer nos éditos internos, quer nos tratados e outros documentos internacionais. Egipto era um termo geográfico próprio, mas o território ptolomaico era mais extenso, e os Selêucidas nem sequer tinham um centro tão definido na sua esfera.

Historicamente, as raízes deste sistema estavam nos regimes monárquicos há muito estabelecidos no antigo Próximo-Oriente, automaticamente adoptados pelos conquistadores macedónios. Esta era a realidade primordial (exceptuando os Antigónidas), e embora se tivesse introduzido o modelo das cidades gregas como um elemento, a sua vida necessariamente diferia em qualidade da de períodos anteriores da história grega. A cidade helenística não era uma organização política, mas um centro administrativo. Assegurava vários serviços da comunidade, ligados ao fornecimento de alimentos e de água, por exemplo, ou à religião e à educação; era responsável também pela colecta de impostos, pela administração da justiça e por outras tarefas que lhe eram impostas pelo rei. As formalidades e, em certa medida, a ideologia iam ainda mais longe: todos eram súbditos do rei, mas nas cidades, no tocante a assuntos locais, o estatuto de cidadãos era altamente considerado, como se ainda sobrevivessem os tempos antigos. Fosse o que fosse que a honra significasse social e psicologicamente, não tinha conteúdo político: nenhuma cidade tinha autonomia, ou mesmo qualquer iniciativa autêntica, nas áreas decisivas da legislação e das finanças; as decisões judiciais estavam sujeitas à jurisdição apelatória do rei; os negócios

estrangeiros estavam inteiramente nas suas mãos. Não admira que o ginásio se tornasse no fulcro da vida citadina grega, e não a assembleia ou a câmara do conselho, e que os gimnasiarcas tendessem a tornar-se funcionários urbanos elevados. Era mais do que conveniente que muitas das novas fundações até tirassem o nome de um rei ou de uma rainha: Alexandria, Antioquia, Selêucia, Laodiceia, Berenice — eram estes os nomes que, repetidamente, se ouviam.

Apenas no continente grego e nas ilhas do Egeu (sobretudo Rodes) se lutou com alguma consequência para manter a vida política grega tradicional. Onde quer que a dinastia Antigónida obteve o controlo total, o modelo helenístico prevaleceu, porque os Antigónidas se tornaram (ou tentaram tornar-se) tão absolutos como os seus rivais no Oriente. Contudo, a sua situação era significativamente diferente: na pátria, onde tinham a base, continuavam reis macedónios, governando macedónios, sem poder assumir o estilo de Próximo-Oriente de autoridade absoluta; e, no território grego conquistado, não havia população não grega. Muitas vezes, o seu controlo era escasso, por vezes até nem existia, numa ou noutra região, de modo que, até à conquista pelos Romanos, nos meados do século segundo a.C., se pode falar de uma continuação da *polis* na antiga Grécia, embora diluída e modificada.

A instituição que culminou toda a estrutura da monarquia helenística foi o culto do monarca. Alexandre dera o primeiro passo crítico e os seus sucessores seguiram na sua esteira, embora tivessem sido precisas duas gerações para que a prática se fixasse e se tornasse quase universal. A divindade do monarca reinante (frequentemente com a sua consorte) era um conceito muito antigo, particularmente no Egipto. Daí que, onde ela era um elemento tradicional da monarquia, os nativos achassem natural, e até necessário do seu ponto de vista, aceitar o conquistador como um deus e prestar-lhe a devida homenagem. Mas, a ideia era inteiramente estranha aos persas, por exemplo, no que se refere a povos conquistados, e certamente também para os macedónios e gregos, àparte algumas excepções aberrantes, e é por isso de admirar a rapidez e a facilidade com que todos lhes aderiram. Assim aconteceu na Grécia antiga, onde se verificou uma situação curiosa: os Antigónidas não eram «adorados» na própria Macedónia, ao passo que tinham santuários em várias cidades gregas e o mesmo aconteceu com outros reis helenísticos, geralmente em retribuição por um benefício.

Na história grega, nada há provavelmente de mais ilusório do que a psicologia do culto do imperador. Sabe-se que Demóstenes escarneceu abertamente quando Alexandre, em 324, ordenou que os Gregos o reconhecessem como filho de Zeus. Sem dúvida, havia muitos cépticos nessa e nas gerações posteriores. Os próprios reis, embora exigissem o culto, nunca falaram, escreveram ou se decretaram como deuses, ou mesmo como filhos de deuses. Uma oposição activa contra o culto foi extremamente rara; quando ocorria, tinha inegavelmente uma tonalidade política e era tratada como ofensa política, ameaça contra o regime, não como heresia ou blasfémia. No entanto, reduzir a instituição meramente à política, a uma espécie de *quid pro quo* em que ninguém acreditava, seria um erro (tal como acontecia com o oráculo de Delfos nos tempos passados). Milhões de pessoas participavam nas cerimónias, gastavam-se enormes somas na construção de monumentos, estátuas e memoriais e havia inumeráveis elos de ligação com o culto, propriamente dito — muito embora por mera propaganda política. A nossa incapacidade de aprender o significado da instituição deriva das nossas incisivas linhas de demarcação. Nem sequer Atenas na Ilustração as afastou deste caminho. Quando Sófocles morreu, um grupo de culto a Asclépio, transformou-o em Déxion, o Acolhedor, e consagrou-lhe um pequeno santuário. Isto era culto em sentido estrito, e é inútil objectar que, enquanto vivo, nenhum ateniense considerou Sófocles senão como mortal, o que, de facto, era a pura verdade. No mundo helenístico, com a sua população muito heterogénea e os seus antecedentes históricos mistos, as possibilidades de confusão, de mescla do humano e do divino, do sagrado e do secular, não tinham limites. Sejam quais forem os matizes, subsiste o facto de que o culto do governante se tornou parte integrante do politeísmo helenístico, junto de todos os sectores da população.

As religiões politeístas são, por natureza, tolerantes e muito adaptáveis: introduzem-se novos deuses, os deuses antigos adquirem novos atributos, conjugam-se elementos novos com os antigos. A religião grega exemplificou estas possibilidades durante toda a sua história, como no exemplo flagrante da identificação de Zeus com o deus-sol egípcio Amón, mas, na era helenística, o processo de fusão (ou sincretismo) atingiu novo apogeu, reflectindo a nova sociedade mista. O culto do governante foi uma manifestação. O culto de Isis, com o seu trinitarismo, constituiu também

um exemplo significativo; a helenização parcial da religião israelita, outro ainda. E todas estas religiões «novas» eram universais; isto é, não radicavam numa determinada cidade, região ou país, mas, se tinham êxito, espalhavam-se por todo o mundo helenístico e, eventualmente, também no Ocidente romano.

A religião helenística caracterizava-se ainda pela noção de um outro mundo. O grego helenístico ainda reconhecia o antigo panteão olímpico, participava ainda, pelo menos substitutivamente, no culto público da sua cidade. Continuava também a procurar a assistência sobrenatural para os negócios do dia a dia, e é significativo que, agora, não só a deusa Tyque (Fortuna) tenha adquirido particular proeminência, mas também a astrologia, antiga arte de Babilónia, que os Gregos até aí tinham ignorado, apesar do seu grande interesse pela astronomia. Porém, a vida religiosa autêntica tornou-se cada vez mais a das religiões de mistérios, com a sua exigência de purificação, iniciação, comunhão e, de uma ou outra maneira, redenção. A religião era muito mais personalista do que outrora. Visto que a *polis* perdera a sua qualidade de comunidade englobante, já não podia ser o centro da vida espiritual do homem. Cada indivíduo tinha agora de encontrar a sua própria salvação, numa comunhão directa entre ele e o divino.

A evolução da filosofia seguiu um decurso paralelo. Também ela virou os homens para dentro de si, voltando costas ao mundo material. Uma vez que a ética clássica se baseava na comunidade da cidade-estado, perdeu a relevância nas monarquias absolutas helenísticas. Os filósofos clássicos acreditavam na desigualdade humana e na acção política que se fundava em tal premissa. O estoicismo, filosofia helenística predominante, começou por pregar a fraternidade dos homens sob uma única lei divina, mas em sentido negativo e passivo — a sabedoria e a virtude requeriam a indiferença pelos prazeres ou sofrimentos materiais, pela riqueza ou pobreza, escravatura ou direitos cívicos. Deste modo, a filosofia e a religião helenísticas tinham um ponto de intersecção comum, embora uma fosse racional e friamente intelectual nos seus argumentos, a outra, emocional e com frequência orgiástica, oferecendo ritos em vez de razões. Cada uma, no seu nível, dava consolação e esperança a um mundo em que as perspectivas materiais eram débeis e a política já não era objecto de análise racional, em que, por conseguinte, a ética tinha de se divorciar da sociedade e ainda mais da política corrente.

Gregos e Romanos

A doutrina estóica não foi estática e a sua história está cheia de complexidades e até contradições. Por exemplo, apoderou-se rapidamente da astrologia, por um lado, e por outro, fez contributos interessantes à teoria física. Mas, acima de tudo, foi o quietismo estóico que sofreu transformações importantes. A indiferença pela posição social — e, daí, a aceitação de qualquer estatuto social que se tivesse — transformou-se numa doutrina de vocação e dever, sobretudo para os governantes. Este deslocamento foi, em grande parte, obra da escola de Rodes, cujas principais figuras foram Panécio e o sábio Possidónio (131-51 a. C.), professor de filosofia de Cícero. O estoicismo tornou-se também assim a principal escola filosófica dos romanos. Entre os estóicos romanos mais proeminentes, contaram-se Séneca (que foi alto funcionário, durante muito tempo, sob Nero) e o imperador Marco Aurélio. Para estes homens de acção, obviamente, a fraternidade humana e a regra da razão natural tinham tonalidades muito diferentes das do primeiro estoicismo. O objectivo agora era encontrar uma base moral sobre a qual governar um império, e após Augusto ter estabelecido um governo monárquico em Roma, ela restringiu-se ainda mais ao governo por um monarca absoluto. O rei, que também era um filósofo, tornou-se o estóico ideal, assim como o Cínico.

O estoicismo romano é apenas o exemplo da verdade do verso muito conhecido de Horácio: «A Grécia cativa cativou o seu rude conquistador». Muito antes de Roma se ter interessado activamente pelo Mediterrâneo oriental, estava já sob uma influência cultural considerável dos Gregos, através das suas colónias no sul da Itália. Foi de Cumas, por exemplo, que os Romanos aprenderam o alfabeto. Durante muito tempo, a absorção de elementos da cultura grega parece não ter criado quaisquer dificuldades.

Na primeira metade do século segundo a. C., contudo, as influências — na religião e na filosofia, no teatro e na historiografia — tornaram-se tão fortes que alguns Romanos, como o velho Catão, protestaram com veemência. Porém, os Catões não prevaleceriam. A conquista gradual do mundo helenístico inundou Roma e a Itália com as ideias gregas, as obras de arte gregas e escravos falando grego. Por conseguinte, em muitas áreas de esforço (com notáveis excepções no direito, no exército e na administração política), é impossível discutir as ideias romanas separadamente dos seus modelos ou inspiração gregos. Efectivamente, a parte oriental do Império foi, em muitas formas, ainda grega — grega helenística — até ao fim. Não existe testemunha mais importante do que o Cristianismo primitivo. A começar por S. Paulo, a mais recente das religiões de mistérios foi pregada a gregos, judeus helenizados e outros povos helenizados das províncias orientais, na língua e com as técnicas dos retóricos gregos. O Antigo Testamento era citado geralmente, não a partir do texto hebraico, que poucos cristãos ou os seus prosélitos futuros podiam ler, mas da tradução grega, efectuada durante o segundo e terceiro séculos a. C. A teologia cristã recebeu primeiro um molde filosófico sistemático de homens imbuídos das tradições da filosofia grega, de Platão ao último estoicismo. Os Apologistas de ambas as partes debateram até, com toda a seriedade, a questão da prioridade entre Homero e Moisés. Os defensores pagãos de Homero desenvolviam uma acção de retaguarda sem futuro. Começara já uma fase da história ocidental, completamente nova.

TÁBUA CRONOLÓGICA

800 a. C.		
776	Criação dos Jogos Olímpicos	
750	A «colonização» do Ocidente começa antes de 750	(?) Composição da *Ilíada* e da *Odisseia*
700 a. C.		(?) Hesíodo
	Tirania de Cipsélica em Corinto (c. 650-585)	Arquíloco (apogeu: 650)
	A «colonização» do Mar Negro começa c. 650	
	Segunda Guerra Messénica	
600 a. C.		Tales (600?)
		Safo e Alceu (apogeu: 600)
	Governo de Sólon (594)	
	Tirania de Pisístrato em Atenas (c. 545-510)	
		Nascimento de Píndaro (518)
	Clístenes reforma a Constituição ateniense (508)	
500 a. C.		
	Revolta dos Jónios (499-494)	
	Guerras Pérsicas (490-479)	
	A Liga de Delos e o Império Ateniense (478-404)	
	Ostracismo de Címon (461)	Conclusão do Templo de Zeus em Olímpia (456)
		Morte de Ésquilo (456)
		Nascimento de Aristófanes (c. 450)

500 a. C.

Guerra do Peloponeso (431-404)
Peste em Atenas (430-426)
Morte de Péricles (429)
Morte de Cléon
Paz de Nícias (421)
Expedição à Sicília (415-413)

Apogeu da escola de Medicina hipocrática (440-390)
Morte de Píndaro (c. 438)
Conclusão do Parténon (432)
Morte de Heródoto (entre 430 e 424)
Nascimento de Platão (c. 429)
Morte de Sófocles e Eurípides (406)
Conclusão do Erecteu (404)
Morte de Tucídides (entre 404 e 399)

400 a. C.

Julgamento de Sócrates (399)

Morte de Aristófanes (c. 385)
Platão funda a Academia (c. 385)
Nascimento de Demóstenes (384)

Tebas derrota Esparta em Leuctras (371)
Filipe II, rei da Macedónia (359-336)

Morte de Platão (347)
Morte de Isócrates (338)

Batalha de Queroneia (338)
Alexandre Magno (336-323)
Fundação de Alexandria (331)

Morte de Diógenes, o Cínico (c. 325)

Fim da democracia em Atenas (322)

Execução de Demóstenes (322)
Morte de Aristóteles (322)
Menandro escreve *Misantropo* (316)
Zenão (fundador da escola estóica) chega a Atenas (313)

Ptolomeu I e Seleuco I assumem o título de rei (305)

Epicuro funda a sua escola em Atenas (306)

Os *Elementos* de Euclides (c. 300)

300 a. C.

Morte de Teofrasto (entre 288 e 285)
Morte de Calímaco (c. 240)
Assassínio de Arquimedes (212)

200 a. C.

Roma derrota Filipe V da Macedónia, em Cinoscéfalas (197)
Roma destrói Corinto (146)

Grande Altar de Pérgamo (c. 180)
Hipargo (apogeu)
Nascimento de Possidónio de Rodes (131)
Morte de Olíbio (c. 118)

100 a. C.

Nascimento de Plutarco (c. 46)
Herão de Alexandria (apogeu)

0

100 d. C.

Nascimento de Luciano (c. 120)
Cláudio Ptolomeu (apogeu: 120-150)

200 d. C.

Morte de Galeno (199)

NOTAS REFERENTES AS ILUSTRAÇÕES

1. *(a)* Tabuínha de argila de Cnossos (n.º Am 826), cerca de 1400, escrita em Linear B. A linha inferior apresenta *te-ko-to-ne* seguido pelo sinal para 'homem' e o numeral '5'; traduz-se por 'cinco carpinteiros'.

Reproduzida por cortesia do Museu de Arqueologia Clássica, Universidade de Cambridge.

(b) Atenas, Museu Epigráfico, n.º 6739. Fragmento de mármore do Pentélico encontrado na parede de uma casa moderna em 1932, base de um monumento comemorativo dos que caíram em Maratona em 490, contendo dois epigramas métricos de dois versos. O monumento foi presumivelmente destruído pelos persas em 480.

Reproduzido por cortesia do Professor Gunther Klaffenbach.

(c) Os versos de abertura do Papiro Bodmer n.º 4, adquirido no Egipto e agora em Genebra, publicado por V. Martin em 1958. Há onze folhas ao todo, numeradas e escritas de ambos os lados, parte de um códice das peças de Menandro, copiado na primeira metade do séc. III d. C. Estas onze folhas contêm o *Díscolo* ou *Misantropo*, primeiramente levado à cena em Atenas em 316 a. C.

Reproduzido por cortesia do Professor Victor Martin.

2. O teatro de Segesta, na Sicília ocidental. Segesta era um povoamento nativo, situado no interior de montanas, e foi helenizado só lentamente. O teatro, usualmente datado de cerca de 100 a. C., revela um estilo de transição do grego helenístico para o romano.

3. O teatro e o templo de Apolo em Delfos. O teatro é de calcário local e poderia albergar cerca de 5000. O primeiro foi construído no local, voltado para o vale e dominando todo o recinto, pelo menos nos primeiros anos do séc. III. O seu estado

presente é fruto da reconstrução cerca de 160, com algumas modificações ulteriores em certos pormenores.

O templo dórico é de calcário do Peloponeso e foi construído durante um período de trinta anos, a seguir à destruição em 373, por terramoto ou aluimento de terras (ou as duas coisas), de um templo anterior. Foi finalmente abandonado no séc. III d. C. As dimensões exteriores são aproximadamente de 200 por 78 pés.

Reproduzido por cortesia de J. Allan Cash.

4. *(a)* Châtillon-sur-Seine, Museu. A grande urna de bronze, 5 pés e 4 1/2 polegadas de altura, foi encontrada num túmulo celta escavado em 1953, perto de Vix, juntamente com o esqueleto de uma mulher de trinta a trinta e cinco anos, restos de um carro e um rico tesouro em ouro. A urna é o mais importante recipiente de metal que nos chegou da Antiguidade. Receptáculos semelhantes, mas muito mais pequenos, foram encontrados numa vasta área que vai até ao Sul da Rússia. A obra é grega e data do séc. VI. Um relato completo do achado, com belas ilustrações, aparece em *Monuments et mémoires* da Fondation Eugène Piot, Vol. 48 (1959).

(b) Museu Britânico, n.º 1957, 8-9.1. Uma pulseira greco-cita em ouro, com pouco mais de 3 polegadas de largura, datada de cerca de 300.

Reproduzida por cortesia do Museu Britânico.

(c) Gela, Museu Arqueológico. Tais antefixas em terracota policroma usavam-se para cobrir as extremidades das telhas nas caleiras e cornijas dos templos. Esta, uma cabeça de Sileno, era de manufactura local, provavelmente no período de 470-460.

5. *Kouroi* é o termo moderno, da palavra grega que significa 'jovem', para as estátuas arcaicas de nus masculinos, em pedra ou bronze, dos quais se conhecem mais de 200, indo de 650 a cerca de 460. Mais exactamente, as estátuas dos últimos vinte e cinco anos conseguiram já um estilo clássico e estão agrupadas num 'Epílogo' no livro de G.M.A. Richter, *Kouroi* (2.ª edição, Phaidon, Londres, 1960).

(a) Atenas, Museu Nacional, n.º 3851 (n.º 136 no catálogo de Richter). Estátua de Creso (seis pés), em mármore de Paros, encontrada em 1936 em Anaysos, no Sul da Ática e datada de cerca de 540 e 520. Vestígios de pintura vermelha são ainda visíveis no cabelo, fita em torno da cabeça, pupilas e púbis. Inscrito na base, achado em 1938, encontra-se um dístico métrico que soa, na tradução de P. Friedländer e H.B. Hoffleit, *Epigrammata* (Univ. da Califórnia, 1948), p. 86: «Pára e chora junto ao túmulo do defunto Creso, a quem o impetuoso Ares matou, um dia, ao

combater na primeira linha.» O nome Creso, de origem lídia, tornou-se habitual entre os gregos, pelo menos no Oriente.

Reproduzido a partir de *Kouroi* por Gisela M. A. Richter (Phaidon Press, Londres, 1960), com permissão dos editores.

(b) Atenas, Museu da Acrópole, n.º 698 (n.º 190 no catálogo de Richter, o primeiro no seu 'Epílogo'). Mármore de Paros, 2 pés e 10 polegadas de altura, encontrado na Acrópole (o corpo em 1865, a cabeça em 1888), provavelmente uma oferta dedicatória não muito antes de os persas invadirem e destruirem a cidade em 480 (e, incidentalmente, quebrarem a estátua). «E, de modo inteiramente súbito», escreve Sir Kenneth Clark a respeito desta estátua, «eis que surge diante de nós o corpo humano perfeito... o primeiro belo nu [que sobrevive] na arte».

Reproduzido por cortesia do Museu da Acrópole, Atenas.

6. Delfos, Museu, n.º 3484. Estátua de bronze de um auriga, 6 pés e 11 polegadas, encontrado em três bocados, em 1896. O monumento original, que se encontrava perto do templo de Apolo, integrava o auriga puxado por quatro cavalos, mas destes apenas nos chegaram pequenos fragmentos. Também se recuperaram partes da base inscrita, revelando que o monumento era dedicado a Apolo por Polizalo, tirano de Gela, na Sicília, para comemorar uma vitória nos Jogos Píticos, provavelmente em 474.

Reproduzido por cortesia de The Mansell Collection e Alinari.

7. Atenas, Museu Nacional, n.º 15, 118. Bronze de corpo inteiro, 4 pés e 3 polegadas, datado com razões estilísticas logo após meados do séc. IV. O tema não pode fixar-se com nenhuma certeza. A estátua foi encontrada em 1925 na Baía de Maratona, talvez de uma remessa naufragada de obras de arte a caminho de Itália.

Reproduzido por cortesia de Alison Frantz.

8. Moedas de prata (todas tamanho real), Fitzwilliam Museum, Cambridge. O tamanho mais comum era a tetradracma, seguida pela dracma e didracma. Moedas maiores foram extremamente raras antes do período helenístico e constituíam mais medalhões de jubileu do que propriamente moedas.

Reproduzidas por cortesia do Fitzwilliam Museum, Cambridge.

(a) Atenas, tetradracma. Estas 'corujas' com a cabeça de Atena num elmo ateniense ornamentado com crista permaneceram relativamente imutáveis no desenho desde o fim do séc. VI em diante e foram as mais famosas e mais difundidas de todas as moedas gregas. O rebento de oliveira com três folhas foi intro-

duzido em 490 ou logo a seguir e pensa-se que foi para comemorar a vitória de Maratona.

(b) Siracusa, decadracma, primeiramente cunhada em 413 para celebrar a vitória sobre a força expedicionária ateniense. Anverso: uma quadriga a galope, e Nike coroando o auriga. Reverso: Aretusa e golfinhos. Assinada por Eueneto (as assinaturas de artistas são muito raras nas moedas).

(e) Liga Calcídica, tetradracma. A Liga foi estabelecida em 392 com Olinto como seu centro. Esta moeda particular é uma das primeiras da série, que durou até talvez 358. Anverso: cabeça de Apolo. Reverso: a palavra 'Calcídicos' em torno de uma lira de sete cordas.

(d) Tetradracma de Alexandre cunhada em Anfípolis, provavelmente logo a seguir à sua morte em 323. Anverso: Héracles numa pele de leão. Reverso: Zeus entronizado com ceptro e águia, o nome 'Alexandre'.

9. O Parténon, o templo de Atena na Acrópole ateniense, foi construído no terceiro quartel do séc. V e permaneceu relativamente intacto durante uma longa e variada história até ser bombardeado por uma força veneziana em 1687, pois os turcos tinham-no transformado em arsenal. Em 1799, Lord Elgin, então embaixador inglês na Turquia, mandou uma grande parte das esculturas para a Inglaterra e os 'mármores Elgin' foram adquiridos para o Museu Britânico em 1816. A colecção inclui figuras dos dois frontões triangulares, que estavam muito destroçados (especialmente as figuras principais). Os frontões tinham mais de 90 pés de comprimento, cerca de 3 pés de profundidade e 11 pés de altura no centro, de maneira que as esculturas maiores era quase duas vezes o tamanho natural.

Reproduzido por cortesia do Museu Britânico.

(a) O frontão oriental, por cima da entrada, tinha como seu tema o nascimento de Atena. Estas duas figuras, que se encontravam perto do ângulo direito, representam duas ninfas ou deusas, mas é impossível indentificá-las.

(b) O tema do frontão ocidental era a luta de prodígios entre Atena e Posídon, competindo por Ática. Esta figura, do canto esquerdo, representa a personificação de um rio, provavelmente o Ilisso, que se reclinara à vontade e se levantara depois sobre o seu braço esquerdo e dera uma volta para observar o combate.

10. O Erecteu, na Acrópole de Atenas, um templo dedicado conjuntamente a Atena e a Posídon-Erecteus, situado no local da luta lendária entre os dois deuses (cf. a nota precedente), e terminado em 404. O plano invulgar do edifício pode explicar-se em

parte, mas não totalmente, pelo solo muito irregular e pelo desejo de unir vários santuários antigos, que existiam naquele sítio.

Reproduzido por cortesia de J. Allan Cash.

11. Um pormenor do Erecteu, mostrando a sua ornamentação invulgarmente elaborada e a perfeição do trabalho, parte do qual, como se disse no texto, foi executado por mão-de-obra de escravos.

Reproduzido por cortesia de Alison Frantz.

12. Atenas, Museu Nacional, n.º 870. Uma pedra tumular em mármore de Atenas, mais de 6 pés de altura e 3 pés de largura, datada de 330. Foi esculpida a partir de um único bloco. O enquadramento, feito separadamente, perdeu-se.

Reproduzido por cortesia de S. A. Adam.

13. Uma das métopas (como se chamam as porções esculpidas do friso de um templo dórico), um centauro correndo, das ruínas do grande templo de Hera, do séc. VI, descoberto em Foce del Sele, perto de Pestum, no Golfo de Salerno, no Sul da Itália. Os consideráveis restos do friso, agora exibidos no Museu em Pestum, representam cenas das lendas de Héracles.

Reproduzido de *Heraion alla Foce del Sele*, por Dr. U. Zanotti-Bianco e Signora P. Zancani Montuoro por cortesia dos autores e do Instituto Poligrafico dello Stato, Roma.

14.-15. As três ordens arquitectónicas, exemplificadas pelos três templos atenienses. A ordem dórica foi criada no Peloponeso no séc. VII, a Jónica, a oriente do Egeu no século seguinte, enquanto que a Coríntia, um ramo da Jónica e não uma ordem independente, foi uma invenção do final do séc. V, que não se tornou comum nos exteriores do templo até à época romana. As diferenças mais evidentes residem nas colunas e nos seus capitéis e no tratamento do friso. Podem encontrar-se descrições pormenorizadas nas obras arquitecturais mencionadas na bibliografia.

Dórica — o Parténon (ver nota ao n.º 9).

Reproduzido por cortesia de J. Allan Cash.

Jónica — o pequeno templo, sem colunatas laterais, de Nike (Vitória) na Acrópole, que se encontra imediatamente à direita de quem sobre os degraus da cidadela. A sua erecção foi autorizada pela Assembleia em 449, e talvez não tenha sido terminada antes de terem decorrido vinte e cinco anos.

Reproduzido por cortesia da Radio Times Hulton Picture Library.

Coríntia — algumas das dezasseis colunas que restam do templo de Zeus Olímpico, terminado pelo Adriano provavelmente em 132 d. C., mas começado 300 anos antes.

Reproduzido por cortesia de J. Allan Cash.

16. Olímpia, Museu. Esculturas do templo de Zeus, uma estrutura dórica aproximadamente de tamanho igual ao do Parténon, terminado em 456. O tema no frontão ocidental era uma batalha entre Centauros e Lapitas, tendo estes últimos vencido mediante a ajuda de Apolo. O deus ocupava a posição central no frontão, com quase 11 pés de altura.

Reproduzido por cortesia de J. Allan Cash.

17. Roma, Museu das Termas, n.º 152. Um relevo trilateral em mármores de Paros, de objectivo indeterminado, incorrectamente conhecido como o 'trono Ludovisi', em virtude do lugar em que foi encontrado em Roma, em 1887. As próprias cenas não podem ser explicadas com segurança, mas o painel central, com 4 pés e 8 polegadas de largura e 3 pés e 6 polegadas de altura, representa provavelmente o nascimento de Afrodite a partir do mar. O trabalho provém do Sul da Itália ou da Sicília, cerca de 460, e introduziu, por assim dizer, o nu feminino na escultura grega.

Reproduzida por cortesia do Museu de Arqueologia clássica, Universidade de Cambridge.

18. Museu Britânico, n.º D161. Uma terracota policroma, com 5 1/2 polegadas de altura, encontrada em Cápua, provavelmente do séc. III.

Reproduzida por cortesia da Radio Times Hulton Picture Library.

19. Atenas, Museu Nacional, n.º 804. Uma ânfora chamada Dipylon, do Cerâmico, o grande cemitério fora das portas ocidentais de Atenas. Existem sete vasos Dipylon mais ou menos completos, mas este é o mais antigo, provavelmente de meados do séc. VIII ou um pouco antes. Com 5 pés de altura, o vaso servia de monumento fúnebre e para ele se vertiam as libações pelos mortos, escorrendo através de um buraco, no fundo, para o próprio túmulo. Uma análise pormenorizada e recente encontrar-se-á in Jean M. Davison, *Attic Geometric Workshops* (publicado como Vol. 16 de *Yale Classical Studies*, 1961).

Reproduzido por cortesia do Museu National, Atenas.

20. Museu Britânico, n.º B210. Uma ânfora, 16 1/2 polegadas de altura, assinada por Exéquias, um dos grandes mestres da cerâmica ateniense de figuras negras, que trabalhou entre cerca de 550 e 520. Este jarro, encontrado num túmulo etrusco em Vulci, mostra o deu Dioniso segurando sarmentos e recebendo uma taça de um jovem chamado Olinópio; no outro lado, Aquiles matando Pentesileia.

Reproduzido por cortesia do Museu Britânico.

21. Museu Britânico, n.º 47.9-9.7. Uma ânfora ateniense de figuras vermelhas, com 2 pés de altura, manufacturada cerca de 440, encontrada num túmulo etrusco em Vulci. A musa Terpsícora está sentada no meio, tocando uma harpa triangular; à sua frente, o lendário cantor Museu segura uma lira e um bordão; à esquerda, Melusa pega num par de flautas.

Reproduzida por cortesia do Museu Britânico.

22. Museu Britânico, n.º 1928.7-19.1. Uma taça, com 3 3/4 polegadas de altura, de Corinto, do final do séc. VII. A forma provavelmente inventada em Corinto, tem aí uma história contínua desde o princípio do período arcaico. Este exemplo excepcionalmente bem preservado é um dos mais antigos e mais refinados no estilo plenamente desenvolvido. Ver o estudo clássico de H. Payne, *Necrocorinthia* (O. U. P., 1931).

Reproduzida por cortesia do Museu Britânico.

23. Museu Britânico, n.º 268. Uma cabeça de bronze, com 1 pé de altura, encontrada em 1861, nas ruínas do templo de Apolo, em Cirene. Provavelmente a datar de meados do séc. IV, a cabeça é uma das mais antigas esculturas individualizadas, manifestamente de autóctone do Norte de África.

Reproduzida por cortesia do Museu Britânico.

24. Reconstrução da frente ocidental do grande altar erigido em Pérgamo cerca de 180, dedicado a Zeus e a Atena e situado num largo terraço rectangular, dominando a ágora. A escadaria exterior media 66 pés de lado a lado. O 'grande friso', com 7 pés e 6 polegadas de altura, quase 400 pés de comprimento, continha mais de 100 placas representando a guerra entre os deuses e os gigantes. As ruínas do altar foram escavadas nas últimas décadas do séc. XIX e os restos foram trazidos para o museu nacional de Berlim (oriental), onde foi reconstruída a frente do edifício.

Reproduzido a partir do Vol. III, 1 (Lâminas) das publicações de Pérgamo dos (outrora) Staatliche Museen, Berlim.

BIBLIOGRAFIA

(*Nota:* Não se indica o lugar da publicação relativamente aos livros da Penguin ou às publicações editoriais universitárias. No caso das últimas, as referências são abreviadas: Chicago = University of Chicago Press; Oxford=quer Oxford University Press quer Clarendon Press.)

Fontes originais traduzidas em inglês

A recolha mais completa, abrangendo tanto o original grego como a tradução inglesa é a da Loeb Classical Library (Londres: Heinemann; Harvard). A Penguin tem produzido também um largo número de traduções. Têm continuado a aparecer novos títulos em ambas as colecções e também como publicações separadas. São poucas as obras gregas importantes que ainda estão por traduzir e, em muitos casos, há mesmo a possibilidade de optar por determinada versão, porque nem sempre as versões publicadas apresentam a melhor qualidade.

São úteis as seguintes antologias, em inglês, subordinadas a temas especiais:

M. I. Finley, ed. *The Greek Historians*, Londres, Chatto & Windus, 1960; Nova Iorque, Viking, 1959.

M. R. Cohen e I. E. Drabkin, *Source Book in Greek Science*, Harvard, 1948.

J. Chadwick e W. N. Mann, tradutores, *Hippocratic Writings*, Oxford, Blackwell, 1950.

E. H. Warmington, ed., *Greek Geography*, Londres, Dent; Nova Iorque, AMS Press, 1934.

Ernest Baker, *From Alexander to Constantine*, Oxford, 1956. Textos ilustrativos da história das ideias sociais e políticas gregas nos períodos helenísticos e romano.

F. C. Grant, ed., *Hellenistic Religions*, Nova Iorque, Liberal Arts Press, 1953.

Geral

The Oxford Classical Dictionary, 2.ª ed., Oxford, 1970. A melhor enciclopédia num só volume.
Everyman's Classical Atlas, ed. J. O. Thomson (Londres, Dent, 1963; Nova Iorque: Dutton, 1961).
George Grote, *A History of Greece*, (originalmente publicado em 1946-1956, em doze volumes, e diversas vezes reimpressa; ainda merece ser lida).
J. B. Bury e R. Meiggs, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*. Desde 1909, a história-modelo, em inglês, num só volume, dando destaque aos acontecimentos políticos e militares. (4.ª ed., Londres, MacMillan; Nova Iorque, St. Martin's, 1975).
A. Andrews, *The Greeks* (Londres: Hutchison; Nova Iorque: Knopf, 1967); com o título de *Greek Society*, na Penguin.
H. D. F. Kitto, *The Greeks* (ed. rev., Penguin, 1957). Um longo ensaio impressionista, mais do que uma história formal. Edição portuguesa: *Os Gregos* (Arménio Amado Editor, Ceira, Coimbra.)

Temas e períodos especiais

Temas especiais

M. Cary, *The Geographic Background of Greek and Roman History* (Oxford, 1949).
M. Cary e E. H. Warmington, *The Ancient Explorers* (1929; Penguin, 1963).
V. Ehrenberg, *The Greek State* (2.ª ed., Londres, Methuen, 1969; Nova Iorque: Norton, 1964).
E. S. Staveley, *Greek and Roman Voting and Elections* (Londres Thames e Hudson; Cornell, 1972).
Y. Garlan, *War in the Ancient World: A Social History* (Londres Chatto & Windus, 1975; Nova Iorque: Norton, 1976).
M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Londres Chatto & Windus; Califórnia, 1973).
M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity* (reed. Cambridge: Heffer, 1968).
C. Mossé, *The Ancient World at Work* (Londres, Chatto & Windus; Nova Iorque, Norton, 1969).
A. Buford, *Craftsmen in Greek and Roman Society* (Londres: Thames & Hudson; Cornell, 1972).
J. Hasebroek, *Trade and Politics in Ancient Greece* (1966; reed., Nova Iorque: Biblo & Tanner, 1965).
A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome* (Londres: Thames & Hudson; Cornell, 1968).
E. N. Gardiner, *Athletics of the Ancient World* (Oxford, 1930).
M. I. Finley e H. W. Pleker, *The Olimpic Games: the First Thousand Years* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Viking, 1976).
H. Licht, *Sexual Life in Ancient Greece* (1932: Panther, 1969; Westport, Conn.: Greenwood, 1976).
W. G. Forrest, *A History of Sparta 950-152 A.C.* (Londres: Hutchinson, 1968; Nova Iorque, Norton, 1969).

J. M. Cook, *The Greeks in Ionia and the East* (Londres: Thames & Hudson: Boulder, Colo.: Westview, 1962).
A. R. Burn, *Persia and the Greeks* (Londres: Arnold; Nova Iorque: St. Martin's, 1962).
M. I. Finley, *Ancient Sicily to the Arab Conquest* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Viking, 1968).

Período homérico e arcaico

M. I. Finley, *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Norton, 1970).
C. G. Starr, *The Origins of Greek Civilization 1100-650 B.C.* (Londres: Cape, 1962; Nova Iorque: Knopf, 1961).
A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (Edimburgo, 1971).
M. I. Finley, *The World of Odysseus* (nova ed., Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Viking, 1977; ed. port.: *O Mundo de Ulisses*, Presença, Lisboa).
A. R. Burn., *The Lyric Age of Greece* (Londres: Arnold; Nova Iorque: St Martin's, 1960).
J. Boardman, *The Greeks Overseas* (2.ª ed., Penguin, 1973).
A. Andrewes, *The Greek Tyrants* (Londres: Hutchinson; Nova Iorque: Harper & Row, 1956).

Atenas clássica

V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates* (2.ª ed., Londres: Methuen; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1973).
M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern* (Londres: Chatto & Windus; Rutgers, 1973).
A. H. M. Jones, *Athenian Democracy* (Oxford: Blackwell; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1957).
W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton, 1971).
A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Norton, 1972).
C. Mossé, *Athens in Decline 404-86 B.C.* (Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul, 1973).

Período helenístico

W. W. Tarn, *Alexander te Great* (Cambridge, 1948). Vol. I, The Narrative; Vol. II, Sources and Studies.
P. Green, *Alexander of Macedon* (Penguin, 1974).
G. T. Griffith, ed., *Alexander the Great: The Main Problems* (Cambridge: Heffer; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1966).
W. W. Tarn, G. T. Griffith, *Hellenistic Civilization* (3.ª ed., 1952; reimpr. Londres, Methuen, 1974).
M. Rostovtzeft, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (3 vols., Oxford, 1953).

Literatura

H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (Londres: Sheed & Ward, 1956; Nova Iorque: New American Library, 1964).
F. G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome* (2.ª ed., Oxford, 1951).
A. Lesky, *A History of Greek Literature* (Londres: Methuen; Nova Iorque: Thomas Y. Crowell, 1966).
G. S. Kirk, *The Songs of Homer* (Cambridge, 1962). Publicou-se uma versão abreviada sob o título de *Homer and the Epic* (Cambridge 1965).
J. M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad* (Chicago, 1975).
C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides* (2.ª ed., Oxford, 1961).
H. C. Baldry, *The Greek Tragic Theatre* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Norton, 1971).
D. W. Lucas, *The Greek Tragic Poets* (2.ª ed., Londres, Cohen & West, 1959; Folcroft, Pa., Folcroft Library Editions, 1973).
John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy* (Londres: Chatto & Windus, 1962; Nova Iorque: Oxford, 1968).
F. H. Sandbach, *The Comic Theatre of Greece and Rome* (Londres: Chatto & Windus, 1977).
M. Bieber, *The History of the Greek and Roman Theater* (2.ª ed., Princeton, 1961).
T. B. L. Webster, *Greek Theatre Production* (2.ª ed., Londres: Methuen; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1970).
J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (reimp. Nova Iorque: Dover, 1958).
George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton, 1963).
A. Körte, *Hellenistic Poetry* (Columbia, 1929).

Religião, Filosofia e Ciência

G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Penguin, 1974).
W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (Londres: Methuen, 1954; Boston: Beacon Press, 1968).
Gilbert Murray, *Five Stages in Greeks Religion* (reimp. Londres: Watts, 1946).
B. Snell, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought* (Oxford: Blackwell; Nova Iorque: Harper & Row, 1953).
E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Califórnia, 1951).
A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960).
M. I. Finley, *Aspects of Antiquity* (1968; reimp. Penguin, 1977).
A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, (4.ª ed., Londres: Methuen, 1966; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1965).
W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (vols. I-III, Cambridge, 1962-69).
A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity* (Copenhaga; Gyldendal, 1922).
G. S. Kirk e J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Ed. port.: *Os Filósofos Pré-socráticos* (Gulbenkian, Lisboa). (Cambridge, 1962).

I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* (2 vols., Londres, Routledge & Kegan Paul; Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1962-63).
R. Bambrough, ed., *Plato, Popper and Politics* (Cambridge: Heffer; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1967).
D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle* (2.ª ed., Oxford, 1970).
J. H. Randall Jr., *Aristotle* (Columbia, 1960).
A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Londres: Duckworth; Nova Iorque, Scribner's, 1974).
F. H. Sandbach, *The Stoics* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque, Norton, 1975).
A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933).
B. Farrington, *Greek Science* (ed. rev., Peguim, 1961).
G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle* (Londres, Chatto & Windus; Nova Iorque; Norton, 1970).
G. E. R. Lloyd, *Greek Science after Aristotle* (Londres: Chatto & Windus; Nova Iorque: Norton, 1973).
S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul, 1956).

Artes visuais

W. E. Wycherley, *How the Greeks Built Cities* (2.ª ed., Londres, Macmillan, 1962: Letowa, N. J. Rowman & Littlefield, 1973).
Martin Robertson, *A History of Greek Art* (2 vols., Cambridge, 1976).
R. M. Cook, *Greek Art* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1972; Nova Iorque: Farrar, Straus, 1973).
Rhys Carpenter, *The Esthetic Basis of Greek Art* (reimp., Indiana, 1959).
Kenneth Clark, *The Nude* (1956; Penguin, 1960).
A. W. Lawrence, *Greek Architecture* (3.ª ed., Penguim, 1973).
Rhys Carpenter, *Greek Sculpture* (Chicago, 1960).
R. Lullies e M. Hirmer, *Greek Sculpture* (2.ª ed., Londres: Thames & Hudson, 1960; Nova Iorque, Abrams, 1957).
Martin Robertson, *Greek Painting* (Genova: Skira, 1959).
R. M. Cook, *Greek Painted Pottery* (2.ª ed., Londres: Methuen; Nova Iorque: Barnes & Noble, 1972).
C. M. Kraay e M. Hirmer, *Greek Coins* (Londres: Thames & Hudson; Nova Iorque: Abrams, 1966).

Aditamento à bibliografia

Em aditamento à bibliografia da edição original, fornecem-se aqui outras fontes de consulta, estas em língua portuguesa.

H. C. Baldry, *A Grécia Antiga*, Verbo, Lisboa.
Giovanni Beccati, *A Escultura Grega*, Arcádia, Lisboa.
André Bonnard, *A Civilização Grega*, Edições 70, Lisboa.
C. M. Bowra, *A Experiência Grega*, Arcádia, Lisboa.
Jean Brun, *Os Pré-Socráticos*, Edições 70, Lisboa.
—— *Sócrates*, Dom Quixote, Lisboa.
Victor Buescu, *Introdução à Cultura Clássica*, Verbo, Lisboa.
A. R. Burn, *As Cidades Rivais da Grécia*, Verbo, Lisboa.

Flavio Conti, *Como Reconhecer a Arte Grega,* Edições 70, Lisboa.
J. M. Cook, *Os Gregos na Jónia,* Verbo, Lisboa.
R. M. Cook, *Os Gregos até Alexandre,* Verbo, Lisboa.
J. M. Navarro Cordon e T. Calvo Martinez, *História da Filosofia,* 1.º vol., Edições 70, Lisboa.
P. Cornford, *Principium Sapientiae — As Origens do Pensamento Filosófico Grego,* Gulbenkian, Lisboa.
André Gresson, *Aristóteles,* Edições 70, Lisboa.
Jean-Paul Dumont, *A Filosofia Antiga,* Edições 70, Lisboa.
Henri van Effenterre, *A Idade Grega — 550 a 270 a. C.,* D. Quixote,, Lisboa.
Robert Flacelière, *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles,* Livros do Brasil, Lisboa.
Gustave Glotz, *História Económica da Grécia,* Cosmos, Lisboa.
Edith Hamilton, *A Mitologia,* Dom Quixote, Lisboa.
Jean Hatzfeld, *História da Grécia Antiga,* Publicações Europa-América, Mem Martins.
Sinclair Hood, *Os Minóicos,* Verbo, Lisboa.
Werner Jaeger, *Paideia — a Formação do Homem Grego,* Aster, Lisboa.
H. D. F. Kitto, *Os Gregos,* Arménio Amado, Ceira, Coimbra.
—— *A Tragédia Grega,* Arménio Amado, Ceira, Coimbra.
Pierre Levêque, *A Aventura Grega,* Cosmos, Lisboa.
—— *O Mundo Helenístico,* Edições 70, Lisboa. Corresponde à última parte da obra anterior.
Gaston Maire, *Platão,* Edições 70, Lisboa.
Augusto Mancini, *Literatura Grega,* 2 vols., Estúdios Cor, Lisboa.
Émile Mireaux, *A Vida Quotidiana no Tempo de Homero,* Livros do Brasil, Lisboa.
Rodolfo Mondolfo, *O Pensamento Antigo,* 2 vols., Mestre Jou, São Paulo.
Claude Mossé, *As Instituições Gregas,* Edições 70, Lisboa.
Paul Nizan, *Os Materialistas da Antiguidade,* Editorial Estampa, Lisboa.
Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clásssica — Cultura Grega,* Gulbenkian, Lisboa.
M. Rostovtzeff, *História da Grécia,* Zahar, Rio de Janeiro.
William Taylor, *Os Micénios,* Verbo, Lisboa.
George Thomson, *Os Primeiros Filósofos,* 2 vols., Estampa, Lisboa.
Arnold Toynbee, *Helenismo,* Zahar, Rio de Janeiro.
Jean-Pierre Vernant, *As Origens do Pensamento Grego,* Difel, Rio de Janeiro.
—— *Mito e Pensamento entre os Gregos,* Difel, Rio de Janeiro.
Pierre Vidal-Naquet e Michel Austin, *Economias e Sociedades na Grécia Antiga,* Edições 70, Lisboa.
A. G. Woodhead, *Os Gregos no Ocidente,* Verbo, Lisboa.

ÍNDICE REMISSIVO

Acrópole, 30, 135, 137
Adivinhação e oráculos, 44, 45, 89, 117, 119, 121
  Ver também Delfos
Ágora, 30, 133, 137, 147
Agricultura, 31, 32, 108, 110
  crises na, 32, 34, 35-39, 63, 76, 77
  e propriedade da terra, 32, 34, 47, 61, 62, 77, 147
  na literatura, 19, 28
Alexandre, 26, 61, 76, 78, 79, 106, 140, 144, 145-147, 149
Alexandria, 26, 99, 149
Alfabeto, 16, 18, 132, 153
Altar, 41, 133, 138
Anaxágoras, 117, 118, 119, 122
Anaximandro, 102
Anaxímenes, 102
Anfictionia, 58
Anito, 67, 119, 123
Antigónidas, *ver* Macedónia
Apolo, 44, 46, 84, 105, 127, 133, 139
Aqueus, 14, 18, 22
Aquiles, 22, 23, 43
Arcádia, 31, 47, 48
Ares, 46, 84
Argos, 13, 48, 77
Aristarco, 110
Aristocracia, 32, 42, 49, 61, 65
Aristófanes, 91-94, 123, 126
  citado, 94
Aristóteles, 102, 103, 106, 115, 116, 120, 125, 137
  sobre a história ateniense, 38
  sobre o trabalho e a escravatura, 62, 108, 109, 128
  sobre Platão, 107, 115-116
  sobre a política, 115, 124
  citado, 32, 38, 49, 52, 61, 112
  como cientista, 104, 106, 107, 108, 109
  sobre Esparta, 72
  sobre a tragédia, citado, 88, 89
  Armada, 33, 53, 54, 59, 64, 70, 79
Arquíloco, 28, 29, 83, 99
  citado, 28-29
Arquimedes, 106
Arquitectura, 73, 82, 127, 129-137, 141, 144
  ordens da, 136
  Ver também Palácios; *Stoa*; Templos
Artesãos, 20, 31, 61-62, 67, 72, 104, 127, 131
  atitudes perante os, 108-110
  Ver também Escravatura
Asclépio, 120, 150
Ásia Menor, 14, 15, 21, 27, 28, 30, 53, 58, 60, 77, 95
Assembleia Popular, 50, 64-70, 73, 149
Astronomia, 105-107, 117
  e astrologia, 151, 152
Atena, 88, 140
Atenas, 30, 31, 35, 43, 44, 52, 61-71, 76, 78, 79, 126, 127, 133, 135

actividade cultural em, 70, 85-94, 96-97
império de, 53-54, 58-60, 64, 70, 78, 137
governo de, 49-51, 60, 63-69, 78-79
e a Pérsia, 53-55
cerâmica de, 21, 35, 131, 142-143
extensão de, 47-48
e Esparta, 53-56, 58-61, 69-70, 71
tirania em, 35-40
Ver também Democracia, atitudes antigas perante a; Sócrates, julgamento de; Sólon
Atletas e atletismo, 81, 138-139

Baquílides, 84
Bárbaros, *ver* Gregos
Beócia, 27, 30, 58, 72
Biologia, 102-103, 106, 108
Brásidas, 56, 59
Bronze, Idade do, 13, 21, 142

Calímaco, 98
Cartago, 40, 53, 147
Casamento, 32, 46, 49-50, 82
Cerâmica, 17, 21, 35, 130-131, 141-144
Cidade
e campo, 30-31, 47-48, 61-63, 67, 133
elementos da, 29
planificação, 133-137
muralhas, 29, 30, 133
Ver também Polis
Cidade-estado, *ver* Polis
Ciência, 95, 99, 103-110, 117
Cínicos, 116, 152
Cítia, 15-16, 53, 96
Cleonte, 62, 67
Clístenes, 66
Colonização, 32-35, 45, 134
Ver também Migrações
Comédia, 87, 91-99
Ver também Teatro
Comércio, 20, 72, 73, 129
no período arcaico, 31, 34-35
atitudes perante o, 27-28, 34-35
e fornecimento de alimentos, 54, 55, 78
e guerra, 55
Comunidade, 29-32, 37-40, 49-50, 77-79, 123
e as artes, 83-84, 129, 141
nos poemas homéricos, 19-20, 22-23
e a religião, 41-46
Ver também Polis
Córcira, 33, 48, 52, 54, 127
Corinto, 31, 45, 48, 54, 75
e a colonização, 33-35
cerâmica, 35, 142
Creta, 22, 55
Cristianismo, 118, 147, 153
Crítias, 118, 121

Dança, 86, 88, 89
Delfos, 43, 58, 76, 90, 133, 137, 138
oráculo de, 33, 45, 46, 53, 11, 150
Delos, 43, 54, 129
Deméter, 42, 43, 44, 86, 87
Democracia, 41, 51, 58
atitudes perante a, 66-67, 68-71, 75, 92-94
Ver também Atenas, governo de
Demócrito, 108, 121
Demos, definição, 64-65
Ver também Democracia
Demóstenes, 68, 78, 82, 150
(pseudo-) citado, 75
Deuses, *ver* Religião
Diodoro, 98
Diógenes, 103, 116
Dioniso, 86, 87, 88, 127
Dórios, 19, 31
Drama, *ver* Comédia; Tragédia

Educação, 50, 73, 81-82, 98, 111-112, 114, 118, 119-120, 149
Efialtes, 66, 70
Egipto, 16, 22, 54, 77, 96, 106, 131, 136, 138, 145, 146, 148, 149, 150
Eirene, 46
Elêusis, 42, 43, 44, 45, 87
Empédocles, 83
Engenharia, *ver* Tecnologia
Epicuro, 108, 121, 123
Epidauro, 90, 120, 134
Eratóstenes, 106
Erecteu, 127, 130, 132, 141
Escravatura, 15, 20, 28, 35, 40, 45, 47, 55, 61-62, 67, 72, 75, 77, 91, 94, 127-128, 150, 152
Ver também Hilotas

Escrita, 13-14, 18, 24, 81-82
Ver também Alfabeto; Linear B
Escultura, 109, 129-132, 135, 137-141
Esmirna, 30, 134
Espanha, 15, 34
Esparta, 31, 34, 36, 47, 52, 57, 71-75, 120, 125
e Atenas, 53-57, 58-61, 65, 69-70, 75
realeza em, 31, 43, 73, 74-75
e a Pérsia, 60, 74
organização social e política de, 72-75
Ésquilo, 85, 89-90
citado, 46
Estado, *ver* Comunidade; Império; Liga; *Polis*; *Stasis*
Estóicos, 116, 151-153
Estrabão, citado, 33
Estrangeiros, *ver* Metecos
Estratão, 108, 110
Etruscos, 35, 142
Euclides, 106
Eunomia, 51, 75
Eurípides, 86, 89, 91, 94, 122-123, 127
citado, 122
Exército, 32, 53, 63, 64, 69
mercenário, 77, 79
Ver também Generais; Guerra
Exílio, 75, 77, 96, 103, 117

Família, 32, 124-126, 130, 138
Ver também, Casamento
Fenícia, 20, 34
Ferro, 14, 21, 32, 72
Festivais: religiosos, 39, 62, 63, 82, 87-89, 92, 138
Fídias, 109, 137, 140
Filipe II, 61, 75, 76, 106, 145
Filosofia, 81, 82, 95, 99, 101-124, 128, 131, 132
helenística, 98, 111-112, 116, 150-153
e a política, 103-104, 110-116, 124, 150-153
pré-socrática, 32, 101-103, 111-112
Física, 102, 105-106, 107-108, 151
Fortuna, *ver* Tique
Frine, 133, 139
Fúnebres, jogos, 23
monumentos, 42, 130-131, 138
Galeno, 107
Generais, 32, 43, 61-63, 74, 78
Geografia, do mundo grego, 28
escritores sobre, 83, 95, 106
Ginásio, 81, 147, 149
Governo, *ver* Assembleia, popular; Democracia; Realeza; Lei; Oligarquia; *Stasis*; Tirania; Aristocracia; Atenas; Esparta
Gregos,
e bárbaros, 16, 31, 33-34, 41, 49-50, 76-77, 95, 122, 139, 142
meio geográfico dos, 28, 31
nomes para, 14, 15
consciência nacional dos, 15-16, 44-46, 55-56, 76, 96, 129
períodos na história dos, 26
quem eram os, 13-16
Guerra, 18, 20, 40, 45, 47, 52-61, 62, 65, 72, 76-77, 106, 107, 134
Ver também Exército; Generais; Guerra do Peloponeso; Tróia
Guerra Civil, *ver Stasis*
Guerra do Peloponeso, 55, 58-61, 62, 69, 75, 88, 92, 97, 118-119

Hades, 43, 101
Hecateu, 122
citado, 96
Hélade (e Helenos), *ver* Gregos
Helenística, era, 26, 145-153
arte e arquitectura, 132, 135, 136, 137, 138, 142
literatura, 98-99
filosofia e religião, 111, 116, 149-153
Herão de Alexandria, 106, 107, 108
Heródoto, 15, 21, 46, 82, 83, 96-97, 122
citado, 23, 34, 37
Hierão I, 84, 85
Hierão II, 132
Hilotas, 36, 57, 72-73
Hiparco (astrónomo), 106
Hípias (tirano), 39, 66
Hipocrática, medicina, 105, 106, 107
Hipodamo, 134
História, interesse por, e historiografia,, 21-22, 83, 95-96, 121-122
Homero, 17-25, 64, 86, 101, 153
e religião, 18, 23-24, 41-43, 86
citado, 18

UFCG BIBLIOTECA

Homéricos, hinos, 27, 43
Hoplitas, *ver* Exército

Ictino, 132, 137
Imortalidade, *ver* Fúnebres
Império
  de Alexandre e seus sucessores, 145-150
  ateniense, 54-55, 64, 70, 78, 138
Indústria, *ver* Artesãos
Isócrates, 76, 82, 98, 124
  citado, 118
Isonomia, 51
Itália, 30, 33, 103, 131, 142

Jogos, 23, 45, 82, 84
  olímpicos, 23, 45, 77
  Ver também Atletas; Festivais
Jónios, 22, 31, 53
  origem da filosofia entre os, 101-103

Kouroi, 132, 139

Lacónia, 36, 72
Legisladores, 36-37, 55
Lei, 19, 36-37, 148, 149
  tribunais, 36, 38, 65, 68, 92
  domínio da, 37-38, 50-52
  Ver também Sócrates, julgamento de
Leucipo, 108
Licurgo, 36
Lídia, 53, 95
Liga, 48, 54, 57
  acaia, 146
  dos helenos, 75
  Ver também Império; Liga do Peloponeso
Liga do Peloponeso, 53, 57, 74
Linear B, escrita, 13, 16, 20
Linguagem, língua, 17, 18, 22, 147
  Ver também Escrita
Lisandro, 74
Lisipo, 140
Literatura, 17-24, 81-99
  deuses e religião na, 18, 83-92
  patronos da, 84-85
  sobrevivência da, 18, 84, 89, 91-92, 89-99
Longus, 99
Luciano, 83, 99

Macedónia, 61, 78, 79, 145
  Antigónidas, 146, 148, 149
Mar Egeu, 15
Mar Negro, 15, 34, 58, 78
Maratona, 53
Matemática, 103, 105-107, 109
  e arte, 131-132, 139-140
Medicina, 105, 106-107, 108, 119, 122
Mégara, 34, 63, 117, 134
Meleagro, 99
Menandro, 91, 94, 126
Mercado, *ver* Ágora; Comércio
Messénia, 36, 48, 57, 72, 73
Metecos, 50, 61, 63, 77, 127
Micénica, civilização, 13, 14, 18, 42
Migrações, 13-14, 21, 30-31, 33, 76, 77, 147
  Ver também Colonização
Mileto, 31, 35, 101, 102, 103
Minas, 62, 72
Mito, 43, 46, 84-85, 89, 101, 102, 110, 122, 143
  e história, 17-22, 95-96, 121-122
  e política, 31-32, 46
Monarquia, *ver* Realeza
Mulheres, 50, 91, 94, 125-126, 130, 139
Música, 71, 86, 89, 109

Nícias, 62
Nobreza, *ver* Aristocracia
Nu, o, na arte, 139

Oligarquia, 40, 56, 58, 69
  Ver também Aristocracia
Olímpia, 141
  jogos em, *ver também* Jogos
Oráculos, *ver* Delfos; Adivinhação
Oradores, 67-68, 82, 94
  Ver também Retórica
Orfismo, 121
Ostracismo, 69
Palácios, 19, 29, 30, 129, 136, 142, 144
Pan-helenismo, *ver* Gregos, consciência nacional dos
Parménides, 83
Partenon, 42, 130, 132, 136, 137
Pausânias, citado, 134
Pérgamo, 135, 146, 147
  grande altar de, 133, 138
Péricles, 49, 54, 63, 66, 68, 69, 70, 92, 114, 137, 144

Periecos, 72, 73, 74
Pérsia, 16, 60, 74, 77, 95, 145, 146
  guerras com, 42, 53-54, 76, 95, 134
Píndaro, 84, 85
  citado, 84
Pintura, 129, 135, 141-144
Pirataria, 40, 48
Pireu, 61, 134
Pisístrato, 38, 39, 40, 42, 66, 143
Pitágoras, 103, 105, 115, 121, 131
Platão, 46, 62, 82, 103, 121, 125, 131, 153
  e a educação, 82, 98, 109, 113-114, 117, 123
  e a política, 71, 79, 103, 109, 112-117
  e a ciência, 104-105, 118
  citado, 23, 55, 93, 105, 112, 120
Plateia, 53, 71
Plutarco, 83, 99
  citado, 105
Pnix, 68, 94, 130
Poesia, 27-29, 71, 83-99
  helenística, 99
  heróica, 17-19, 83-84
  lírica, 29, 82, 84-85
Políbio, 98
Pólis, 47-80
  declínio da, 75-80, 116
  finanças da, 50, 54, 55, 58, 62, 63-64, 65, 66, 70, 77-79, 130, 131, 134
  helenística da, 78, 134-135, 147-152
  tamanho da, 29-30, 47-49, 114-116, 147
  variações na, 29-32
  Ver também Cidade; Comunidade
Política, teoria, *ver* Filosofia

População: tamanho e distribuição da, 31-32, 47-50, 61-63, 71-72
Posídon, 101
Posidónio, 106, 152
Praxíteles, 133, 140
Prostituição, 125
  Ver também Frine
Protágoras, 118
Ptolomeu, Cláudio, 106

Quios, 17, 41, 66

Realeza, 32
  helenística, 26, 132, 135, 141, 145-150
  nos poemas homéricos, 19, 41, 42
  e culto do governante, 145, 148-150
  estoicismo, 152-153
  Ver também Esparta
Religião, 15, 37, 41-48, 110-111, 120-122, 126
  e as artes, 129-130, 133, 135-139, 140-141, 143
  dionisíaca, 24, 86-87
  helenística, 146, 148-153
  e a literatura, 24-25, 84-92
  de mistérios, 44-45, 86-87, 103, 125, 152
  Ver também Festivais; Fúnebres; Sacerdócio; Sócrates; julgamento de
Retórica, 81, 82, 98, 99, 153
  Ver também Oradores
Revolução, *ver Stasis*
Rodes, 34, 146, 149, 152
Roma e os romanos, 26, 53, 83, 94, 118, 129, 137, 140, 147, 149, 152-153

Sacerdócio, 31, 43, 126
Safo, 29, 83, 99
Salamina, 53
Selêucidas, 146, 147
Sexuais, costumes, 39, 125-127, 133-134, 139
Sicília, 15, 30, 33, 40, 48, 53, 54, 59, 60, 89
  tirania na, 39, 77, 84-85
Simónides, 84, 85
Siracusa, 33, 48, 85, 133
Sócrates, 82, 91, 92, 93, 112, 113, 116, 120, 122, 123, 127
  julgamento de, 116-119, 120
Sofistas, 81, 94, 111, 118, 119, 123
Sófocles, 89, 90, 120, 122, 150
Sólon, 29, 37-40, 42, 65, 83, 119
Sorte, eleição por, 64, 66, 68
Stasis, 32, 35-40, 52, 55-57, 59, 63, 66, 70, 75-79, 115, 119, 128
Stoa, 82, 130, 135, 142

Tales, 102-103
Teatro, 82, 122-123, 130, 131, 136
  Ver também Comédia; Tragédia

Tebas, 30, 31, 48, 57, 58, 61, 75, 125
Tecnologia, 95, 104, 105, 106, 121
Ver também Arquitectura; Cerâmica
Temístocles, 53, 114
Templos, 29, 41, 129-132, 135-138, 141
Teócrito, 98
Teofrasto, 62, 108
Teogonia, 23-24, 27
Termópilas, 53
Terra, *ver* Agricultura
Tersites, 20
Tessália, 22, 56, 85
Timoleão, 77
Tyque, 124, 151
Tirania, 35-41, 42, 46, 48, 51, 53, 61, 65, 85, 114, 119, 132
Ver também Sicília
Trabalho, *ver* Artesãos; Hilotas; Escravatura
Trácia, 16, 34, 53, 54, 58
Tragédia, 82, 85-91, 122-123
Tribunais, *ver* Lei
Trinta Tiranos, 70, 118
Tucídides, 53, 55, 56, 58, 60, 63, 97, 121, 122, 139
citado, 48, 55-56, 61

Videntes, *ver* Adivinhação
Vitrúvio, 110

Xenófanes, 83, 95, 121, 122
Xenofonte, 46, 83
Anábase de, 77

Zeus, 23, 44, 45, 86, 101, 133, 139, 141, 150

ÍNDICE

Prefácio ... 9

Cap. 1 — QUEM ERAM OS GREGOS? ... 13

Cap. 2 — A IDADE DAS TREVAS E OS POEMAS HOMÉRICOS ... 17

PERÍODOS DA HISTÓRIA GREGA ... 26

Cap. 3 — GRÉCIA ARCAICA ... 27
Colonização ... 32
Tiranos e legisladores ... 35
A comunidade, a religião e o pan-helenismo ... 41

Cap. 4 — A CIDADE-ESTADO CLÁSSICA ... 47
Guerra e império ... 52
Atenas ... 61
Esparta ... 71
O declínio da *polis* ... 75

Cap. 5 — LITERATURA ... 81
Poesia ... 83
Tragédia ... 85
Comédia ... 91
Prosa ... 95

Cap. 5 — CIÊNCIA, FILOSOFIA E MORAL POPULAR ... 101
Ciência ... 103
Filosofia e política ... 110
Atitudes e moral populares ... 116

Cap. 7 — ARTES VISUAIS ... 129
Arquitectura e planificação de cidades ... 133
Escultura ... 137
Pintura ... 141

Cap. 8 — A ERA HELENÍSTICA ... 145
Cidades gregas e monarcas absolutos ... 146
Gregos e Romanos ... 152

Tábua cronológica ... 155
Notas referentes às ilustrações ... 159
Bibliografia ... 167
Índice remissivo ... 173